JOSEPH M. POWERS

Teología de la eucaristía

EDICIONES CARLOS LOHLÉ

JOSEPH M. POWERS
Profesor en Alma College

TEOLOGÍA DE LA EUCARISTÍA

EDICIONES CARLOS LOHLÉ
BUENOS AIRES - MÉXICO

Traducción del original inglés:
EUCHARISTIC THEOLOGY
por el Dr. José Rovira Armengol

NIHIL OBSTAT, BUENOS AIRES, 27 DE JULIO DE 1969.
Ricardo O'Farrell s. j., Prepósito Provincial.
IMPRIMATUR, BUENOS AIRES, 29 DE JULIO DE 1969.
Rodolfo Luis Nolasco, Vicario General

Única edición debidamente autorizada por Herder and Herder, Nueva York (EE.UU.), y protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. Todos los derechos reservados.

© Carlos Lohlé, Soc. Anón. Ind. y Com., Buenos Aires, 1969.

Prefacio

La publicación de la encíclica *Mysterium fidei*, el 12 de septiembre de 1965, despertó la atención e interés de la Iglesia en general por un movimiento dirigido al análisis teológico del sacramento de la eucaristía; ese movimiento se remonta a las deliberaciones teológicas interconfesionales anuales que se celebraron en el priorato benedictino de Saint-Croix d'Amay, en Chevetogne (Bélgica), del 24 al 27 de septiembre de 1958. Los documentos leídos en esa conferencia se caracterizaron por un genuino ecumenismo teológico en el que los partícipes dejaron a un lado las diferencias lingüísticas, en un intento de afirmar una opinión muy realista de la presencia de Cristo en la eucaristía sin apelar al uso de la jerga teológica que durante tanto tiempo constituyó una barrera contra la unidad cristiana. El contenido de esos documentos se expone en el Capítulo IV de este libro. Lo importante desde el primer momento de esta presentación, es imbuirse del contexto del cual procede este desarrollo. Éste nació de un nuevo intento de afirmar la presencia real de Cristo en la eucaristía. En la relativa intimidad de la Conferencia, el uso de nuevas ideas y de un nuevo lenguaje contribuyó a fomentar el respeto y comprensión cristianos. Muy pronto, sin embargo, la publicación de las conferencias de Chevetogne inició un debate teológico que continúa en la actualidad. Hubo teólogos, especialmente flamencos y holandeses, que comenzaron a analizar las posiciones adoptadas en Chevetogne desde el punto de vista de las ideas y lenguaje de las opiniones contemporáneas del hombre y su mundo. Esos escritos, impresos en periódicos católicos, revistas religiosas y diarios eclesiásticos, llegaron a un vasto público y, de esta suerte, se entabló un debate entre los que consideraban que las nuevas posiciones eran incapaces de expresar la fe tradicional de la Iglesia y aquellos que, tal vez con un exceso de celo, entendían que las nuevas opiniones estaban muy de acuerdo con la opinión que el hombre moderno tiene de sí mismo y del mundo.

Es preciso convenir en que, por una parte, no toda presentación de la creencia tradicional de la Iglesia en la realidad

sacramental de la eucaristía, se equilibró con una ubicación de la realidad de la presencia de Cristo en un amplio contexto teológico que tomara en consideración todas las dimensiones de la eucaristía. Los frutos de esa falta de equilibrio pueden verse en la mística del "prisionero del tabernáculo", el temor de morder la hostia y otras actitudes excesivamente simplificadas con respecto al carácter excepcional de la presencia de Cristo en el acto de la eucaristía. Por otra parte, también es necesario admitir que no todas las presentaciones de los nuevos desarrollos fueron buenas. A veces se encuentran aplicaciones demasiado humanas de paradigmas humanos a la presencia de Cristo en la eucaristía, una excesiva concentración en la presencia de Cristo desprovista del mismo contexto teológico amplio. Algunas presentaciones nuevas, como algunas de las antiguas, incurren en una univocación que olvida la diferencia trascendente entre la condición corpórea de Jesús resucitado y la condición de los hombres en la vida presente.

La encíclica del papa Paulo se abre paso en medio de esos dos excesos y presenta, sobre la eucaristía, una afirmación bien equilibrada que coloca todas las dimensiones de la eucaristía en una unidad bien enfocada. La Encíclica hace hincapié en que la eucaristía es un misterio, y en que las formulaciones humanas de la misma no pueden atarse a ningún medio cultural o científico. Las afirmaciones de la Iglesia con respecto a la eucaristía, deben interpretarse como aserciones que corresponden a la experiencia ordinaria del hombre corriente. Bien es verdad que la exposición de la fe de la Iglesia puede desarrollarse y esclarecerse, pero esos desarrollos y esclarecimientos no deben considerarse como propiedad de ninguna escuela especial de pensamiento. En la medida en que exponen la fe de la Iglesia, tienen que considerarse como correspondiendo al entendimiento de los hombres de cualquier edad y antecedentes culturales. Así, pues, la Encíclica admite el valor del nuevo lenguaje, pero exige una plena apreciación del profundo realismo de la fe de la Iglesia en la eucaristía, el realismo de su fe en la presencia de Cristo, el realismo de su fe en el hecho de que el pan y el vino se han cambiado en la realidad de Cristo, la realidad del carácter sacrificial de la eucaristía y del carácter eclesiástico de toda celebración de la eucaristía y el realismo del simbolismo sacramental de la eucaristía como signo y causa de la unidad de la Iglesia.

En el espíritu de este profundo realismo de la fe de la Iglesia, se presentan estas páginas. En el espíritu de la Encíclica, tratan de situar la presencia real de Cristo en su con-

texto bíblico e histórico y muestran cómo diferencias en la experiencia de la celebración de la eucaristía misma, llevaron a diferencias en el énfasis que se ha puesto en las diversas dimensiones de la totalidad de la eucaristía. Esta presentación vuelve, por consiguiente, a la fe bíblica, el factor que en definitiva controla la creencia de la Iglesia. En vez de concentrarse en la angosta cuestión de la presencia real de Cristo, la exposición de la fe bíblica procura mostrar cómo se sitúa esa cuestión en un contexto más amplio de realidad sacrificial, unidad de la Iglesia e intemporal sacerdocio de Cristo. De ahí se desprenden varias consideraciones sacramentales que forman el Capítulo III. Por último, los nuevos desarrollos se presentan mediante una sinopsis bibliográfica que va desde la conferencia de Chevetogne hasta la actualidad.

La finalidad de la presente obra es ofrecer información. La mayoría de las obras recientes están escritas en holandés, lenguaje que no suele leerse en otras comunidades teológicas, a pesar de que su importancia aumenta continuamente. No pudiendo leerse directamente en esa lengua las obras escritas en ella, se originan distorsiones de posiciones y una desalentadora falta de apreciación de lo realmente dicho. Es de esperar que la presente exposición esclarezca la ortodoxia de las intenciones y contenido de la mayor parte de dicha literatura. El propósito de esa literatura es un intento por llegar a una comprensión ecuménica del misterio de la eucaristía y asimismo a la profundización de la fe de los católicos en este tesoro central de la fe. Lo único que cabe esperar es que esta presentación sirva para los mismos fines.

Sería una perogrullada decir que la edad actual es la del diálogo. El diálogo es una necesidad de las épocas en que la humanidad se aproxima cada vez más a la unidad, pero a una unidad en que las diferencias resultan tanto más perturbadoras cuanto mayor es la proximidad del hombre al hombre. En esta edad de la vida de la Iglesia y del mundo, en que ésta vive, la misma proximidad de personas en otros tiempos separadas por abismos geográficos y culturales, exige mayor comprensión y lealtad por parte de quienes, quiéranlo o no, se ven obligados a estar juntos, en la providencia de Dios, por el ingenio del hombre. Ojalá la caridad de Cristo sea el principio que guíe los tratos mutuos de los hombres, aun si tenemos que atemperar esta esperanza no ignorando que las diferencias individuales y culturales no desaparecen ni en los más sinceros intentos del diálogo. La Iglesia adquiere cada vez mayor conciencia de esas diferencias. Cada vez resulta más evidente que esa unidad no

requiere uniformidad absoluta. Exige, más bien, un compromiso común a la verdad de Cristo que, en vez de ser poseído por un solo hombre, posee a todos los hombres y los llama a todos para que la sirvan lealmente.

CAPÍTULO I

La eucaristía en la historia de la doctrina y la teología

La santa Eucaristía es un misterio. Mas en calidad de aspecto único de la dispensación sacramental de la salvación, es un misterio colocado por Dios en la cintinuidad visible de la historia humana. Y, en calidad de realidad genuinamente histórica, su forma exterior ha compartido las variaciones que forman parte esencial de la historia. Desde los orígenes de la Iglesia hasta nuestros días, las formas de celebración de la eucaristía han variado según las épocas y lugares, y en nuestra propia época este misterio único continúa celebrándose en una diversidad de formas de acuerdo con las diversas tradiciones que siguen viviendo en la Iglesia.

Aunque esto pueda parecer un lugar común, es notable, sin embargo, porque tal diversidad en las formas de la eucaristía ha producido una correspondiente diversidad de actitudes teológicas. Reflexionando sobre diferentes experiencias de la eucaristía, teólogos de diferentes tradiciones hicieron y siguen haciendo hincapié en diferentes aspectos de este acto sacramental sumamente rico. En nuestra propia época, por ejemplo, la presencia de la epiclesis en las liturgias de los ritos orientales y su ausencia en los occidentales, sigue creando una diferencia fundamental de enfoque y énfasis en el tratamiento teológico de la eucaristía. Asimismo, el uso del iconostasio en la Iglesia oriental crea una experiencia de la eucaristía como "mysterium tremendun", adoración de algo que no se ve pero que se oye con profunda reverencia. La liturgia occidental conservó el carácter "abierto" de la eucaristía como celebración en que la comunidad en conjunto es llamada a tomar parte, admitiendo así la gradual clericalización de la eucaristía, como se expondrá en este breve estudio. Por consiguiente, la interacción histórica de experiencia litúrgica, énfasis teológico y piedad eucarística (o su ausencia) requiere una breve exposición histórica cuya función será poner de relieve la evolución operada en la

teología y en la piedad cristiana, a partir de las diversas formas de celebración de la eucaristía desde los primeros tiempos hasta la actualidad.

La función de este recorrido a través de la evolución teológica y doctrinaria, en modo alguno consiste en establecer un relativismo teológico que lo admita todo sin discriminación. Muy al contrario, la finalidad que aquí se persigue es poner de manifiesto la fe en la eucaristía, que siempre ha sido una e invariable en la Iglesia, aunque haya habido importantes cambios de perspectiva teológica y doctrinal. Esto es lo que proclamó el papa Paulo VI en su encíclica sobre la enseñanza y culto de la eucaristía: que en medio de las variaciones existentes en la práctica "podamos alegrarnos en la fe de la Iglesia que siempre ha sido una sola y la misma." [1] Por esta razón, pues, nuestro propósito es precisar brevemente los orígenes de las actitudes que se enfrentan en la actualidad. Y uno, precisamente, de los problemas de este período de la historia de la Iglesia —como en realidad de cualquier período de cambio importante en la historia de la Iglesia— es un tipo de interpretación fundamentalista de la enseñanza de la Iglesia que quiere proyectar actitudes contemporáneas en edades pasadas y trata de buscar las raíces de actitudes y problemas presentes en tiempos en que no existían estos problemas ni estas actitudes.[2]

La finalidad del presente estudio es, pues, evitar la desviación de cuestiones que se ha producido en la historia de la teología y volver a situar los problemas donde les corresponde, o sea, en el momento histórico en que surgieron. En efecto, sólo ubicando los problemas teológicos en un contexto histórico definido, aparecen con claridad las cuestiones. La desviación de una cuestión se produce por el fundamentalismo de edades posteriores que leen la cuestión incorrectamente y, a consecuencia de una transferencia fundamentalista de lenguajes y actitudes, distorsionan la significación real de las cuestiones históricas. Por esta razón, si "nuestra fe es una fe en la *historicidad*", según las palabras de Schillebeeckx, nuestra revaluación de las cuestiones de la teología no termina en un relativismo asustadizo, sino en una apreciación claramente perspectivada y serena del verdadero carácter particular de la historia.[3]

[1] "Mysterium fidei. Litt. encycl. de doctrina et cultu ss. Eucharistiae" en *AAS* 57 (1965), pág. 770.

[2] Véase, por ejemplo, el estudio de G. Bareille, "L'Eucharistie d'après les Pères," en *DTC*, 15, 1, cols. 1121-1183. La preocupación explícita de Bareille se limita deliberadamente a una investigación de la presencia real y de la doctrina de la transubstanciación en la teología patrística. En cambio, el estudio de J. Betz, "Eucharistie" en *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, vol. I, págs. 336-355, presenta un tratamiento más amplio y más adecuado de la teología de los Padres sin preocuparse de las cuestiones posteriores de la presencia real y de la transubstanciación.

1. LA EUCARISTÍA EN LA TEOLOGÍA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

Los primeros seis siglos después de Cristo fueron el más grande período de desarrollo en la forma de celebración de la eucaristía. La reunión de los cristianos para celebrar la eucaristía pasó de las simples celebraciones domésticas a las complicadas liturgias papales de los siglos VI y VII, que transfirieron a la basílica cristiana el esplendor de la corte imperial. Las reconstrucciones de las formas más primitivas de la eucaristía, presentan una eucaristía doméstica no muy diferente de las reuniones de familia más solemnes, características del calendario litúrgico judaico. La oración de la acción de gracias, en la que se insertan los elementos del canon actual, venía a continuación de lecturas bíblicas y bendiciones visiblemente enraizadas en los ágapes como el *seder* de la Pascua judía. Con el "edicto de Tolerancia" del siglo IV, la celebración de la eucaristía adoptó un carácter más "oficial". La celebración se hacía en la *basílica*, lugar oficial de reunión de los cristianos como lo era también del cuerpo político romano. El obispo se sentaba en un trono como el magistrado romano. Con el tiempo, la ceremonia se complicó con la introducción del ciclo de fiestas, el kyrie y las oraciones del prelado que presidía sobre las ofrendas y el pueblo. Poco a poco fue surgiendo un perfil fijo del canon que, si bien dejaba margen a las aptitudes de improvisación de cada obispo o celebrante, acabó comprendiendo un número fijo de elementos entre los que se colocaban las palabras de la consagración.

Asimismo, aunque el ministerio sacerdotal existió desde fines del siglo I o principios del II, entre las funciones del sacerdote no figuraba la de presidir la celebración de la eucaristía. El lugar del sacerdote estaba en el coro de sacerdotes, en el *presbyterium*, no en el altar, a menos que el obispo lo delegara para la celebración. Y debido a que el canon no tenía forma fija, era exclusivamente el obispo el que pronunciaba las palabras del canon. Correspondía al sacerdote asistir al obispo en la medida necesaria o conveniente para la preparación de las ofrendas, la división del pan y la distribución de la comunión. Sólo cuando

[3] "Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification", en *Worship* 40 (1966), págs. 324-325.

el número de cristianos aumentó en proporciones que exigieron más de una iglesia en cada ciudad, la iglesia "titular" o parroquial llegó a existir con el carácter de "título" para la ordenación de un sacerdote determinado, a quien se ordenaba que sirviera al obispo en una iglesia determinada; el número de sacerdotes dependía de las necesidades eucarísticas reales de una ciudad determinada. Y aun en esas iglesias parroquiales, la eucaristía se celebraba únicamente como deliberada extensión de la eucaristía del obispo. Así puede observarse aún en las palabras finales de la liturgia romana: "Ite, missa est", que no significan "idos, la misa ha terminado", sino "idos porque la eucaristía *ha sido enviada* a las iglesias titulares para su eucaristía".[4] Además, puede observarse esto en el acto de dejar caer una parte de la hostia en el cáliz después de la consagración, gesto que antaño significaba que la consagración se opera porque esa partícula procedente de la eucaristía del obispo se coloca entre las ofrendas de la comunidad como el "fermento" que identifica esa eucaristía con la del obispo.[5]

A principios del siglo VI se consolidaron las principales líneas de la eucaristía tal como se conoce actualmente en Occidente. En esa misma época, las liturgias específicas de Oriente se habían desarrollado en sus líneas clásicas debido a la influencia de grandes centros culturales e influyentes como Alejandría y Antioquía. El desarrollo operado en Occidente durante los siglos VI y VII consistió en una mayor asimilación de las formas litúrgicas a las prácticas de la corte imperial romana, el uso del pañuelo ceremonial (manípulo), la adopción de la casulla, la procesión ritual de entrada, el rango de subdiácono y los orígenes de un estilo fijo de oración y cántico.

En medio de esa evolución y variación surge, no obstante, un factor constante. Es el hecho de que la experiencia de la eucaristía fue siempre una experiencia comunitaria. El paradigma en torno al cual se centra la reflexión teológica de los Padres, fue la celebración de la eucaristía por la totalidad de la comunidad cristiana de una determinada ciudad o parroquia. En efecto, el énfasis sobre la unidad de la comunidad que celebraba la eucaristía, era tan fuerte que únicamente se permitía una celebración en cada altar y sólo se permitía un altar en cada iglesia. Sólo a partir del siglo V se consideró aceptable que se celebrara otra misa para los que no podían estar presentes en la eucaristía del obispo, y había de celebrarse también en

[4] H. Schmidt, S. J., *Introductio in Liturgiam Occidentalem*. Roma, 1960, pág. 410.

[5] J. C. McGowan, R.S.C.J., *Concelebration*. Nueva York, 1964, pág. 27.

el altar del obispo.[6] Mas aun en ese caso, la consideración fundamental era el hecho de que no todos podían encontrarse en la iglesia del obispo para la eucaristía del obispo. Por consiguiente, la imagen de la eucaristía que constituyó la base de la reflexión teológica, era la de la eucaristía celebrada por la comunidad cristiana entera reunida en torno al obispo quien, a su vez, estaba rodeado por su coro de sacerdotes. El obispo celebraba la eucaristía, pero se consideraba que la comunidad la celebraba con él, cada cual con arreglo a su rango en la comunidad: los diáconos y sacerdotes asistiendo en el altar según se necesitara, y la congregación uniéndose al coro en cánticos antifonales e himnos procesionales, pero celebrando todos la única eucaristía.

En consecuencia, desde el primer momento, el énfasis en la teología de la eucaristía estaba en el hecho de que la eucaristía es imagen y fuente de la unidad de la comunidad cristiana. Ese es el énfasis que a cada paso pone de relieve Ignacio de Antioquía (Ef. 4, 5; Trall. 7, 2), quien asimismo insiste en que la misma validez de la eucaristía depende de la presencia o autorización del obispo:

> Que nadie haga nada de lo que se refiere a la iglesia prescindiendo del obispo. Que se considere válida la celebración de la eucaristía si se lleva a cabo bajo el obispo o alguien a quien él haya delegado. Donde el obispo aparece, allí esté el pueblo, exactamente como donde está Jesucristo, allí está la Iglesia católica. Sin autorización del obispo no se permitirá bautizar ni celebrar un ágape; mas todo cuanto él apruebe, será grato a Dios. De esta suerte, todo cuanto hagáis, será valedero y a cubierto de peligro (Esmirn. 8).

Mas el significado de la eucaristía fue presentado también como extendiéndose más allá de cada comunidad cristiana y abarcando la imagen de la Iglesia entera. Así se echa de ver claramente ya en los siglos III y IV en las concelebraciones romanas, en la descripción de los obispos concelebrando con el Papa en sus visitas a Roma. Las *Didascalia* daban instrucciones en el sentido de que los sacerdotes visitantes fueran recibidos con honores en los presbiterios de otros lugares mientras que los laicos tenían que ser interrogados por el diácono acerca de si eran casados o viudos, si pertenecían a la Iglesia y no eran herejes, y de esta suerte se les asignara en la iglesia el lugar debido. En

[6] *Ibíd.*

cambio, un obispo debía sentarse al lado del obispo del lugar visitado, se le pedía que predicara un sermón a los fieles y que recitara el canon. Si se excusaba de decir todo el canon, pronunciaba la consagración sobre el cáliz.[7]

Los cánones de otros sínodos locales de los siglos III y IV establecen también, para los obispos que visiten a Roma, el derecho de sentarse con los demás obispos en la eucaristía papal.[8] Parece que esa práctica subsistió por lo menos hasta el siglo X.[9]

Por consiguiente, la eucaristía es la misma imagen de la unidad de la Iglesia, el signo visible de que tanto los obispos como los sacerdotes y feligreses son miembros de la comunión de la Iglesia, y testimonio de la ortodoxia de su estado y doctrina. En ese contexto deben entenderse las aserciones sobre la presencia real de Cristo, el cambio del pan y del vino. En el período de los Padres, estas últimas cuestiones no preocupaban mayormente en sí mismas ni por sí mismas. Sólo aparecen mencionadas en el contexto más amplio de la eucaristía como signo y fuente de la vida de la Iglesia.

Esto no significa, sin embargo, que la doctrina de la presencia real y del cambio del pan y el vino, no se encuentre en los Padres. Significa, más bien, que esta doctrina debe ubicarse en el contexto de la eucaristía como fuente de la vida y unidad de la comunidad. Es así como Ignacio de Antioquía expone con suficiente claridad la presencia real, poniendo su principal acento en la unidad:

> Se mantenían apartados (los docetas) de la eucaristía y la oración porque no reconocían que la eucaristía fuera la carne de nuestro redentor Jesucristo, que sufrió por nuestros pecados y que el Padre, en su misericordia, hizo resucitar de la muerte (Esmirn. 7).
>
> Conviene, por consiguiente, evitar tratos con esas personas y no hablar de ellas en privado ni en público... Todos debéis seguir la guía del obispo, como Jesucristo la del Padre... (Esmirn. 7-8).

La principal objeción de los docetas a la eucaristía no entrañaba problema alguno con la presencia real misma, sino el problema más fundamental de la humanidad de Jesús (véase Esmirn. 5). Ireneo adoptó el mismo argumento en su impugnación de los gnósticos (Adv. Haer. 4, 18; 5, 2). En la persecución habida en Cartago (c. 250), Cipriano estaba indignado porque se había admitido a la eucaristía a los que habían abandonado la unidad de la Iglesia o habían sido bautizados en sectas heréticas. Eso atenta contra el mismo cuerpo y sangre de Cristo, tanto más cuanto que esos herejes negaban a Cristo (Epist. 75). Mas cuando se renovó la persecución (c. 260), admitió a la eucaristía a los que se habían arrepentido, de suerte que se habían fortalecido en la unidad mediante el cuerpo y la sangre de Cristo, "pues ¿cómo puede esperarse de ellos que derramen su sangre por Cristo sino concediéndoseles que participen de Su sangre?" (Epist. 67). Una vez más, el acento no está en la presencia real de Cristo, sino en el significado de la presencia real de Cristo: nutrir a la Iglesia y los cristianos en tiempos de persecución.

Otra valiosa fuente patrística para la teología de la eucaristía puede encontrarse en la *mystagoge,* la instrucción catequística que se daba a los bautizados durante las vigilias de Pascua y Pentecostés. Durante la semana que seguía a la Pascua se daba a los neófitos cristianos una serie de instrucciones sobre las ceremonias de la iniciación, el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Dos de las más completas de estas catequesis han sobrevivido: las *Oraciones catequéticas* de Cirilo de Jerusalén (m. en 386) y *De mysteriis* de Ambrosio (m. en 397). Comentando la Epístola a los Corintios 11, 23, Cirilo explica a los neófitos el significado de la comunión. Desde el momento en que Cristo dice "Esto es mi cuerpo" y "Esto es mi sangre", el pan y el vino se convierten realmente en Su cuerpo y Su sangre, de suerte que el cristiano se identifica con él en cuerpo y sangre: concorpórea y consanguíneamente. Y es así como el cristiano pasa a ser realmente un "portador de Cristo" *(cristóforo)* porque Su cuerpo es uno solo y Su única sangre circula a través de todos (*Cat.* 22, 3). Ambrosio, al describir el esplendor de las ceremonias del bautismo y de la recepción de la eucaristía por los recién bautizados, hace hincapié en la realidad de la presencia de Cristo. Insiste en que ésta es verdaderamente la carne y sangre de Cristo, presente aquí gracias al poder del verbo de Cristo, y de esta suerte es el alimento de la Iglesia y de los cristianos (*De Myst.* 9). Ambas catequesis subrayan la realidad de la presencia de Cristo, pero, una vez más, lo hacen en el contexto de la solemnidad de la recepción de la eucaristía, sacramento en virtud del cual Cristo nutre a su Iglesia. Y todo ese desarrollo se destaca sobre el fondo de la solemne incorporación del neófito a la comunidad mediante las ceremonias de iniciación que ofrecen abundantes símbolos de unidad.

[7] *Didascalia,* II, 58, 3. Edic. Funke, págs. 166 y 168.
[8] McGowan, *op. cit.,* págs. 25-26.
[9] *Ibid.,* págs. 26-35.

Para muchos teólogos es un problema la teología de la eucaristía de Agustín (m. en 430). La dificultad no debe hallarse en la carencia de exposiciones de la doctrina de la presencia, antes bien se encuentra en el hecho de que su teología de la eucaristía es mucho más comprensiva que la exposición del hecho de la presencia real. Sus sermones, epístolas y otros escritos contienen abundantes aserciones de esta índole, por ejemplo:

> El pan que véis en el altar, una vez santificado por el verbo de Dios, es el cuerpo de Cristo. Y ese cáliz, mejor dicho: lo que el cáliz contiene, una vez santificado por el verbo de Dios, es la sangre de Cristo (Serm. 227).

Ésta es una afirmación perfectamente clara del hecho de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo, presencia que es resultado de las palabras de la consagración. Sin complicación filosófica alguna, es una afirmación clara y simple de la creencia tradicional de la Iglesia de su época.

No obstante, a pesar de esas afirmaciones claras, Agustín pone en dificultades a algunos teólogos por el contexto en el que coloca la presencia real. Así, como indica van der Lof, dada la multiplicidad de significados en que Agustín emplea la palabra "sacramentum", algunos se desconciertan cuando aplica esa palabra al cuerpo y sangre de Cristo.[10] Por una parte, es cierto que expresiones como *"sacramentum corporis"* y *"sacramentum sanguinis"* indican las especies sagradas en que Cristo está realmente presente. Así, en *De Trinitate*, después de distinguir entre los modos en que Cristo está presente en las obras de san Pablo (en su prédica, en sus epístolas y en el sacramento de su cuerpo y sangre), Agustín hace una profunda distinción entre estos diferentes significados de *sacramentum*:

> . . .pero no decimos que su lengua, ni sus pergaminos, ni la tinta, ni los significativos sonidos que vienen de su lengua, ni las marcas de las letras escritas por plumas, sean el cuerpo y la sangre del Señor; éstos sólo pueden encontrarse en lo que ha sido tomado de los frutos de la tierra, consagrado por la oración del misterio y debidamente recibido para nuestra salud espiritual en recuerdo de lo que el Señor sufrió por nosotros (III, IV, 10).

[10] "Eucharistie et présence réelle sellon S. Augustin (à propos d'un commentaire sur «De civitate Dei», X, VI)," en *Revue des Études Augustiniennes*, 10 (1964), pág. 296.

Diciéndolo de otro modo: el cuerpo y la sangre del Señor sólo están presentes, en su más estricto sentido sacramental, cuando recibimos el pan y vino consagrados de la eucaristía. Pero lo importante en la eucaristía no es el hecho físico de la presencia real sino el hecho de que Cristo, realmente presente, sea recibido en conmemoración de su sufrimiento por nosotros. Cristo es adorado, como hace observar van der Meer, no como hostia permanentemente reservada, sino que es adorado en el reverente trato y recepción del "sacramento" de Su cuerpo y sangre, las especies eucarísticas. En esas manifestaciones, en esos *signos*, Cristo está presente para ser recibido para la salvación del cristiano.[11]

Van der Lof señala en el lenguaje de Agustín otra "tensión que también desconcierta a algunos teólogos. Es una tensión que surge, una vez más, del contexto sacramental en que Agustín coloca su tratamiento de la eucaristía. Ese contexto plenamente sacramental es particularmente notorio en dos sermones a los recién bautizados. En el primero, sermón de Pascua a los recién bautizados, afirma:

> Debéis saber qué habéis recibido, qué recibiréis, qué debéis recibir todos los días. El pan que veis en el altar, cuando ha sido santificado por el verbo de Dios, es el cuerpo de Cristo. . . Si lo habéis recibido debidamente, sois lo que habéis recibido. Pues el Apóstol dice: porque es un pan, es que muchos somos un cuerpo (1 Cor. 10, 17). Así es como explicó el sacramento de la mesa del Señor (Serm. 227; PL 38, 1099-1100).

De nuevo, en un sermón de Pentecostés a los recién bautizados:

> . . .¿Cómo es Su cuerpo el pan? ¿Y el cáliz, mejor dicho: lo que el cáliz contiene, ¿cómo es Su sangre? Hermanos, estas cosas se llaman *sacramentos* porque en ellos se ve una cosa pero se entiende otra. Lo que se ve tiene aspecto corpóreo, pero lo que se entiende tiene fecundidad espiritual. Así, pues, si queréis entender el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol, que dice a los creyentes: sois el cuerpo de Cristo, y miembros de Cristo (1 Cor. 12, 27). Y así, si sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, es vuestro misterio lo que se ha colocado en el altar del Señor; recibís

[11] *Saint Augustin, pasteur d'âmes*. París, 1955. Citado en van der Lof, *art. cit.*, pág. 296.

vuestro propio misterio. Contestáis "Amén" a lo que sois, y al contestar lo aceptáis. Pues oís "El cuerpo de Cristo" y contestáis "Amén". Sed un miembro del cuerpo de Cristo, de suerte que vuestro Amén sea verdadero (Serm. 272; PL 38, 1246-1247).

Por consiguiente, la expresión de que el cuerpo de Cristo está presente en la eucaristía *in figura, in signo, in sacramento,* no significa que Cristo sólo simbólicamente esté presente. Significa, como hemos visto, que Cristo está presente en las especies del pan y del vino que son el signo de Su verdadera presencia corpórea, y significa que esa verdadera presencia corpórea es, a su vez, un *sacramentum,* el signo y causa de una mayor gracia-realidad que es la misma existencia continua de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Diciéndolo de otro modo: la presencia real de Cristo no es el valor último de la eucaristía. El valor último de esa presencia es la unidad de la Iglesia lograda en la conmemoración sacramental de la Pasión de Cristo con la recepción de Cristo bajo las especies del pan y del vino.

Parece que si algunos autores encuentran problemas y aserciones desconcertantes en la teología agustiniana de la eucaristía, esos problemas proceden no tanto de la teología agustiniana misma cuanto del hecho de que algunos teólogos se limitan a estudiar en Agustín el tema de la mera afirmación de la presencia real. Agustín afirma con toda claridad esta presencia, tanto directamente como por consecuencia indirecta, pero sitúa la presencia real en el contexto de una teología plena y adecuada de la eucaristía, teología que va más allá de la mera afirmación de la presencia real por transubstanciación para incluir el cabal significado y poder sacramental de esa presencia y de ese cambio.

Si no se ha indicado en este breve comentario nada referente a la explicación teórica del cambio del pan y vino en el cuerpo y sangre de Cristo, es porque en la teología de los Padres no se encuentra un tal tratamiento teórico. Hay, sí, una diversidad de términos que intentan designar este cambio: transmutación, transfiguración, transelementación y transformación. Pero la significación fundamental de esos términos es el hecho de que lo que parece ser pan y vino, es en realidad el cuerpo y sangre de Cristo. Cuando los Padres abordan la cuestión de cómo se cambian el pan y el vino, su respuesta es simplemente que el cambio se opera gracias al poder de Dios. Ambrosio insiste en que si el verbo de Cristo es lo suficientemente poderoso como para dar existencia a lo que no existe, es evidentemente poderoso también para cambiar en otra cosa lo que ya existe (*De Myst.* 52).

Cirilo de Jerusalén y tal vez Agustín reflejan las circunstancias litúrgicas del cambio cuando lo atribuyen al poder y operación del Espíritu Santo. Agustín cita esta operación en su presentación de los modos en que Dios emplea instrumentos humanos para producir efectos espirituales:

> Y aunque esto (el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo) sea llevado a su forma visible por la mano del hombre, no es santificado de suerte que sea el gran sacramento, sin que invisiblemente opere el Espíritu de Dios (*De Trin.* III, iv).

Y Cirilo refleja más claramente los usos litúrgicos de Oriente:

> Entonces, cuando nos hemos santificado cantando este cántico sagrado (Santo, Santo, Santo...), rezamos para que el Dios misericordioso envíe su Espíritu Santo sobre las ofrendas colocadas ante Él, de suerte que Él (el Espíritu Santo) haga que el pan sea el cuerpo de Cristo y el vino la sangre de Cristo, porque no cabe duda de que si el Espíritu Santo toca algo, eso es santificado y cambiado (*Cat.* 23, 7; PG 33, 1116).

Más aun en eso, Cirilo no se detiene en el hecho de la presencia real. Aduce esa verdadera santificación y cambio como razón para que el neófito trate la eucaristía cuidadosamente.

Una vez formulada por Agustín la teología de la eucaristía, la historia de esa teología adquirió un carácter sumamente "conservador". Entre el siglo VI y el IX, la turbulencia de las grandes migraciones puso fin a la labor creativa de los Padres de la doctrina cristiana, mientras que la tarea de conservación realizada por el creciente movimiento monástico, salvó para futuras generaciones la doctrina de la Iglesia primitiva. Al mismo tiempo, dos acentuaciones diferentes —el "realismo" eucarístico, que subrayaba la realidad del cambio en el pan y el vino, y el "espiritualismo" eucarístico, que subrayaba el carácter sacramental de la eucaristía en el sentido agustiniano— se convirtieron en posiciones fijas que se trabaron en controversia al advenimiento del renacimiento carolingio.

2. LA EUCARISTÍA EN LA TEOLOGÍA MEDIEVAL

Las "edades medias" suelen llevarnos a la mente la visión del esplendor de las catedrales góticas, el florecimiento de grandes universidades como Oxford y París y la brillantez de los grandes doctores medievales como Tomás de Aquino, Buenaventura, Escoto y Alberto Magno. Mas la brillantez del siglo XIII era culminación y síntesis de un desarrollo largo y un tanto caótico, cuyos comienzos estaban en el renacimiento del siglo IX y en la evolución de Europa y de la civilización europea. Por consiguiente, para comprender la teología medieval de la eucaristía, es preciso tener una descripción breve (y necesariamente simplificada) de la evolución de las formas de la eucaristía hasta llegar a su forma medieval y de la evolución de la teología de la eucaristía concomitante a dicho desarrollo litúrgico.

El período comprendido entre los siglos VIII y XI, período cuya enorme actividad intelectual, política y litúrgica es generalmente ignorada en los estudios teológicos, suele ser designado de diversas maneras: "edad oscura", "edad del hierro" o "edad de la formación de Europa". Y ciertamente, viéndolo desde la perspectiva del antiguo Imperio romano, eran aquellas edades oscuras. El caos político y religioso de Roma, asociado a la conversión y consolidación de Europa septentrional, contribuyó a desplazar el centro religioso e intelectual de la cristiandad desde la Ciudad Eterna a las cortes del Nuevo Imperio Romano en Aquisgrán y otros palacios de Carlomagno. Uno no puede menos que considerar a la vez audaz e impresionante el gesto de León III al coronar emperador de Occidente a Carlomagno. Este gesto constituía el reconocimiento de la muerte del orden antiguo y el nacimiento de uno nuevo.

A la liturgia de la eucaristía del siglo IX en Europa septentrional, se la denomina "céltica romanizada".[12] Sus orígenes no son completamente romanos: en realidad, además, de la práctica penitencial de los celtas, ostentan la marca del Oriente más que del Occidente. Las raíces de esta influencia se explican con bastante claridad por la presencia e influencia de Alcuino de York en la corte de Carlomagno. En efecto, fue Alcuino, tal vez más que ningún otro personaje, el que contribuyó a dar forma a la reforma carolingia tanto en las letras como en la liturgia. Mas Alcuino era producto de una tradición

[12] J. Jungmann, S. J., *The Mass of the Roman Rite.* Nueva York y Londres, 1951, vol. I, págs. 360-363.

que puede seguirse fácilmente hasta las formas y espíritu de las instituciones monásticas orientales. En efecto, era producto de las tradiciones monásticas del Sur de Francia transplantadas a las Islas Británicas, para luego volver al Continente en las grandes campañas misioneras para convertir a la Europa septentrional. En vez de caracterizarse por la sobriedad y dignidad casi lacónicas de la liturgia romana, el culto eucarístico de Europa septentrional se complacía en oraciones largas, repetidas, numerosas. De ese período proceden elementos del rito romano que persiten en nuestros días: el empleo del "yo" en vez del "nosotros" en las plegarias de la misa, períodos progresivamente más largos de plegaria silenciosa por el celebrante, la adición de frecuentes protestas de indignidad por parte de éste y de la congregación ("apologías"), el culto a los objetos sagrados, que eran incensados a menudo durante la eucaristía y, en general, una piedad eucarística más emotiva y afectada. H. Schmidt denomina *missa affectus* (la misa de afecto o emoción) [13] ese tipo de eucaristía, y pone de relieve los elementos de nuestra misa procedentes de ese período, entre ellos la confesión y otros rezos antes de la misa, el empleo de pan sin levadura, la multiplicación de las incensaciones, el canon silencioso, la multiplicación de persignaciones durante los rezos canónicos, la costumbre de recibir la comunión de rodillas y la bendición.

Pero, tal vez tiene aún mayor importancia que esas manifestaciones de piedad menos sobrias y sus efectos sobre la simple claridad de la liturgia romana de la eucaristía, el hecho de que la eucaristía ya no se celebraba conscientemente como acto de la comunidad cristiana. Varios factores contribuyeron a que la eucaristía se convirtiera en exclusividad clerical. Uno de ellos era simplemente cuestión de lenguaje. Fundándose en su estima de las cosas romanas como signos de auténtica cultura, los hombres de los siglos VIII y IX sentían repugnancia a traducir a los dialectos romances de la época la misa o las Escrituras. De esta suerte, sólo la clerecía y las clases educadas podían entender realmente lo que decían las oraciones de la eucaristía. Por otra parte, la teología sacramental dominante de san Isidoro de Sevilla, presentaba el sacramento como "secreto sagrado", insistencia acentuada más aún por el silencio durante el canon y muchas otras oraciones del celebrante. El énfasis puesto en la divinidad de Cristo y el consiguiente fenómeno de la oración dirigida a Él, en vez de ser dirigida al Padre a través

[13] *Op. cit.*, págs. 360-363.

de Él, y asociado a frecuentes confesiones de indignidad, acentuaron el carácter de *mysterium tremendum* de la eucaristía, y la primitiva admonición de que "las cosas santas son para los santos" adquirió el significado de que la comunidad cristiana no era digna de la eucaristía y de que el lugar de la comunidad estaba lejos de la acción eucarística. La eucaristía dejó de ser colocada en manos de los comunicantes (quienes, respondiendo lógicamente a las "apolgías" de la liturgia, eran cada vez menos), y cuando se recibía la eucaristía, ya no se recibía en la postura tradicional de la plegaria cristiana, o sea de pie, sino en una postura de supeditación: de rodillas.

El progresivo colorido clerical de la eucaristía obedecía a varias otras causas además de las mencionadas. Por lo menos desde el siglo VII, los papas permitieron que las grandes instituciones monásticas ordenaran a un número cada vez mayor de sus monjes. Era una medida sin duda indispensable para la evangelización de Europa septentrional y de las Islas Británicas. Esa labor fue llevada a cabo por sacerdotes-monjes, bajo la guía de hombres como Columbano, Bonifacio y Agustín. Después de las grandes edades misioneras del siglo VI y siguientes, florecieron grandes comunidades de monjes en el Norte de Europa e Islas Británicas. Y la eucaristía de las órdenes monásticas y capítulos catedralicios, aunque seguía siendo una celebración para monjes y canónigos, coexistía con la misa privada, la devoción personal del sacerdote. Además, durante las grandes epidemias de los siglos posteriores, la fundación de capillas y altares de misa presentó cada vez más la eucaristía como función personal del sacerdote. Esa actitud se fortaleció con la arquitectura de la época. El altar fue alejado de la comunidad y colocado contra el muro posterior del ábside, de suerte que quedó separado de la congregación primero por el coro de los sacerdotes y, con el tiempo, por la pantalla del Crucifijo. Es así como la piedad de los feligreses en la misa se convirtió en una adoración a distancia de la eucaristía, en vez de participar activamente en ella y de recibirla como su "pan de cada día". Ésa es la forma de eucaristía que finalmente llegó a ser el paradigma romano para la celebración cuando, en el siglo XI, los papas buscaron rituales en los reinos francos para importarlos a Roma, que se hallaba casi exhausta ya de recursos culturales y religiosos.

De esta suerte se desarrolló una liturgia de la eucaristía que casi era totalmente ajena a la misa romana de los siglos IV y V. En esos tiempos, la comunidad misma era el foco de la celebración, en la medida en que, en la liturgia de la basílica romana, el altar era sólo una plancha que se llevaba el presbiterio cuando llegaba el momento de las oraciones y ofrendas de la eucaristía. Ahora, el altar pasó a ser un escenario en el que se representaba un drama sagrado, y la función de la congregación consistía en observar ese acto sagrado. En efecto, la piedad eucarística del siglo XI en adelante, consistió primordialmente en dirigir la mirada a la hostia elevada, acto de adoración que era la fuente de la mayor parte de los "frutos" de la misa. Y esos "frutos", tal como se presentan en algunos de los devocionarios más populares, eran muy notables: no se envejece mientras se asiste a la misa; las almas que están en el purgatorio no sufren mientras uno ofrece la misa por ellas; una mujer que vaya a misa el mismo día de su alumbramiento, dará a luz un varón. No es de extrañar que los fieles recorrieran los distintos altares de las grandes iglesias para ver la elevación. Fortescue habla de los gritos de los ingleses cuando la hostia no se elevaba bastante: "¡Sigue, Sir John, sigue, elévala un poco más!" [14]

La evolución de la forma de la misa del rito romano y la piedad popular que la rodeaba, fue acompañada de un notable desplazamiento de acento en la teología de la eucaristía durante el siglo IX. A diferencia de la teología de los Padres, que se centraba en torno a la celebración de la eucaristía por la comunidad, la teología de los siglos VIII y siguientes adoptó un punto de partida más dialéctico que concentraba su atención en la naturaleza de la presencia de Cristo en las especies eucarísticas. Con ese cambio de perspectivas corrió parejas una serie de controversias que dieron origen a una vasta literatura de tratados sobre el cuerpo y la sangre del Señor, el sacramento del altar, el misterio del altar, etc. Las controversias se concentraron en torno a puntos especiales de la teología de la eucaristía, pero eso es solamente un aspecto del enfrentamiento del incipiente intelectualismo de los dialécticos y el fuerte espíritu consrvador de los opuestos al empleo de la "filosofía" en el tratamiento del misterio de la fe. Recuérdese, al mismo tiempo, que la "filosofía" dominante en los siglos VIII a X, no era el análisis intelectual que luego se denominó "filosofía", sino que era fundamentalmente un estilo gramatical de análisis de las escrituras y de las tradiciones patrísticas con fuerte propensión a lo alegórico y moralizador. Y si las posiciones sobre la teología de la eucaristía tropezaron con oposición en esos siglos, no se ha-

[14] A. Fortescue, *The Mass. A Study of the Roman Liturgy*. Londres, 1912, págs. 341ss. Véase Jungmann, *op. cit.*, vol. I, págs. 120ss; A. Franz, *Die Masse im deutschen Mittelalter*. Friburgo, 1902, págs. 36ss.

bla de una oposición entre diferentes escuelas de convicción intelectual sino más bien del choque de la dialéctica con los asertos de los Padres y de las escrituras.

Así, por ejemplo, en el siglo IX, Amalario, discípulo de Alcuino, propuso tres diferentes significados para el término "cuerpo de Cristo" y adoptó la postura de que el cuerpo de Cristo presente en la eucaristía no es el mismo que el cuerpo glorioso de Cristo. Al parecer, su criterio no era la negación de la identidad de estas realidades sino el hecho de que no entendemos lo mismo cuando hablamos de una o de la otra. Lo que entendiera Amalario no es tan importante, sin embargo, como el hecho de que su tratamiento de la eucaristía originara un brote de tratados sobre el tema, comentándose u oponiéndose unos a otros, por un lapso de doscientos años. Y fue en esa discusión en la que las fuerzas del realismo y simbolismo de la eucaristía se enfrentaron más encarnizadamente. Fue un período de gran crecimiento intelectual con la paulatina introducción de Aristóteles en el pensamiento occidental, señalada con la definitiva extinción de la influencia de Agustín como maestro de la forma de pensamiento teológico. Se respetaban las enseñanzas de Agustín, pero el estilo de pensamiento había cambiado por completo.

Fue probablemente la teología agustiniana de la eucaristía la razón fundamental de las dificultades con que tropezó Berengario de Tours (m. en 1088), el hombre que llevó a su punto culminante las controversias de los siglos VIII a X sobre la eucaristía. Entre las claras afirmaciones de Agustín referentes a la doctrina tradicional, su insistencia sobre el carácter sacramental de la eucaristía ha sido presentada como dando a la presencia real un significado de más amplio alcance. Ese alcance más amplio fue ignorado por Berengario al enfatizar la definición agustiniana del sacramento como "signo de una cosa sagrada". No es que eso ocupara el lugar más importante en la mente de Berengario. Su teología estaba subordinada, desde el primer momento, a su análisis lógico y gramatical. En esa burda teoría prenominalista del conocimiento, Berengario no pudo distinguir entre realidad y apariencia, e insistió en que el espíritu veía las cosas en su verdadera esencia y en que, por consiguiente, lo visto era la verdadera esencia de las cosas. Así, pues, si lo que se ve en el altar es pan, es pan. Y por esta razón no puede afirmarse que en la eucaristía se opere un verdadero cambio en el pan. Ese era su argumento fundamental, argumento derivado de su filosofía. Para corroborarlo insistió en la definición del sacramento procedente de

Agustín: el signo de una cosa sagrada. Mas mientras en Agustín y en la teología patrística en general, eso significaba que Dios viene realmente a la vida del hombre asumiendo cosas terrenales en la dispensación de la gracia, eso significaba para Berengario que los elementos materiales son solamente signos abstractos de la acción de Dios sobre el creyente. En los casos en que según la teología de los Padres, signo y realidad eran identificados entre sí en el orden sacramental, Berengario (y sos coetáneos) los oponían entre sí. Así se observa claramente, no sólo en Berengario sino en el peregrino realismo del juramento del Sínodo romano de 1059, que Berengario se vio obligado a afirmar:

> ...(después de la lista de los errores de Berengario). "Además, estoy de acuerdo con la Santa Sede... romana, y confieso... que yo profeso la fe... que este santo sínodo... me presentó para que la sostuviera... a saber, que el pan y vino colocados sobre el altar, después de la consagración, no son simplemente el sacramento, sino el verdadero cuerpo y sangre de... Jesucristo, que son *sensiblemente,* no sólo en un sacramento, sino *en verdad, manejados* y *divididos* por las manos del sacerdote, *desgarrados* por los dientes de los fieles, y juro esto..." (Dz. 690.)

Cualquiera que fuera la respuesta que Berengario dio a esa exposición de la fe de la Iglesia, dedicó sus esfuerzos a replicar a un incisivo análisis gramatical y lógico de las proposiciones del cardenal Humberto, y afirmó que, si se operaba un cambio en la consagración, la proposición "El pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo", carece de sentido porque lo que se dice que es el cuerpo y la sangre de Cristo (el pan y el vino) ya no existe. Dicho de otro modo: no quedaba sujeto alguno para el predicado de Humberto. Fue solamente gracias a la réplica más esmerada de Lanfranc como se expuso adecuadamente la fe de la Iglesia. Lanfranc dijo que este cambio es completamente misterioso y que, mientras el cuerpo de Cristo permanece en el cielo, completo, inviolado e indemne, al mismo tiempo está verdaderamente presente en el altar. De esta suerte distinguió claramente entre los diferentes modos en que existe el cuerpo de Cristo: en la eucaristía, en el cielo y en la Iglesia.

De esa controversia surgieron también otros elementos de la teología de la eucaristía. Berengario ridiculizó a los realistas extremos afirmando que sostenían que el cuerpo de Cristo era

desmenuzado en el altar. En su réplica, Lanfranc insistió en que Cristo entero estaba presente en cada hostia y en cada partícula. Pero este tratamiento excesivamente físico de la eucaristía trajo consigo otros problemas. Alger de Lieja y Guitmundo de Aversa, discípulos de Lanfranc, insistieron en que la eucaristía era incorruptible por ser el cuerpo de Cristo, y así surgieron aquellas burdas posiciones medievales que sostenían que las especies eucarísticas no se digerían y que, por consiguiente, el cuerpo de Cristo seguía el ciclo natural de ingestión y eliminación del organismo humano. Otros suscitaron la cuestión que pasó a ser clásica en la Edad media: ¿Qué come el ratón cuando penetra en el tabernáculo y consume la hostia de la eucaristía? Esa pregunta fue objeto de diversas e increíbles respuestas, pero teólogos más equilibrados como Pedro Lombardo dirán simplemente: *"Deus novit"* (Dios lo sabe).

Recuérdese que el período subsiguiente a la controversia de Berengario sobre la presencia real, fue el período de la penetración de Aristóteles en la filosofía y teología medievales. Las razones de esa penetración son varias y no interesan para el presente estudio. Lo importante es que dicha penetración dio un nuevo vocabulario y nuevas formas de pensamiento a la teología de Occidente. Con el tiempo, llevó al estilo de pensamiento y método teológico que se denominan teología "escolástica". El lenguaje aristotélico se incorporó paulatinamente al procedimiento dialéctico de los pensadores medievales, de suerte que adquirieron un nuevo aspecto tanto las "cuestiones" teológicas como el lenguaje en que se expresaron. La historia y la dialéctica produjeron un tratamiento bastante uniforme de la eucaristía como cuestión teológica: la verdadera presencia, el verdadero cambio que se opera en la consagración y la manera de la presencia de Cristo en la eucaristía. Éstas pasaron a ser las cuestiones que comprendió el tratamiento teológico de la eucaristía. En la época de Pedro Lombardo, se estableció la estructura básica de procedimiento en teología, en la medida en que casi todo gran teólogo incluía en sus obras un comentario sobre el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Éste fue el libro de texto fundamental en las escuelas de teología hasta el siglo XVI, y la función del profesor de teología consistía en comentar, aceptándolo o discrepando de ello, lo que Pedro Lombardo había escrito en el siglo XII.

Fue hacia el primer tercio del siglo XII cuando se puso en boga la palabra transubstanciación. En 1150, el término era corriente entre los profesores de teología de la Universidad

de París. Roland Bandinelli (que posteriormente fue el papa Alejandro III) lo empleó en su *Libro de las Sentencias* entre 1140 y 1142. Pasó a los documentos oficiales de la Iglesia y apareció en la profesión de fe que el IV Concilio de Letrán dirigió contra los albigenses en 1215. Por consiguiente, contra lo que sostenía Lutero, no fue inventado por Tomás de Aquino. Por más torpe que el término pueda parecer, tiene el mismo significado fundamental que las afirmaciones del verdadero cambio y de la verdadera presencia de Cristo, que los anteriores teólogos habían defendido como fe tradicional de la Iglesia. Así, pues, si se preguntara si la Iglesia profesó siempre la fe en la transubstanciación la respuesta tendría que ser a la vez afirmativa y negativa. La Iglesia profesó siempre la fe en el verdadero cambio del pan y vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, pero no la profesó siempre en los términos de la transubstanciación.

Lo más importante, sin embargo, es el desplazamiento de acento que se operó en la teología de la eucaristía durante el período que va del siglo VIII al XIII. Las épocas anteriores habían experimentado y entendido la eucaristía como la celebración y alimento diario de la unidad de la comunidad de la Iglesia en el cuerpo de Cristo. En cambio, la piedad medieval consideró que la eucaristía era posesión del sacerdote y definió su sacerdocio en términos del poder de consagrar. La teología medieval colocó el acento principal en las cuestiones de la verdadera (o "real", como dijo Escoto) presencia de Cristo en la eucaristía y en la transubstanciación exigida por esta verdadera presencia. La dimensión del significado sacramental de esta verdadera presencia y cambio fue dejada a un lado y llegó a ser completamente marginal en la serie de cuestiones que constituían la teología de la eucaristía. De esta suerte, la forma de la devoción varió desde la participación en el sacrificio de Cristo por la recepción de la Hostia Sagrada a la adoración de la Hostia y a los "frutos" que esto producía en los adorantes. En efecto, la recepción de la eucaristía era tan rara que el IV Concilio de Letrán se decidió a aprobar una legislación obligando a los fieles a confesarse y comulgar por lo menos una vez al año so pena de no poder entrar en la iglesia y de no recibir sepultura cristiana (Dz. 437). Se insiste mucho en que la penetración de Aristóteles en la teología occidental la llevó a su punto culminante, pero resulta claro que la vida eucarística de la Iglesia ofrecía, en esa época, un espectáculo lamentable comparado con el que presentaba en sus primeros tiempos. El "tomad y comed..." y el "tomad

y bebed..." se habían convertido en el "mirad la Hostia y encontrad la salvación en ese mirar".

3. LA EUCARISTÍA EN LA REFORMA

La oposición de la Reforma a la eucaristía adoptó una forma doble: la objeción a la presencia real y la negación del carácter sacrificial de la misa. En consecuencia, el Concilio de Trento fue invitado a proponer la fe de la Iglesia en dos sesiones que adoptaron sendos decretos: uno sobre la eucaristía (sesión XIII, octubre de 1551) y otro sobre el sacrificio de la misa (sesión XXII, septiembre de 1562). Una tercera sesión trató de la comunión bajo ambas especies (sesión XXI, julio de 1562). Es difícil decir si ese tratamiento de la eucaristía reflejaba actitudes teológicas corrientes o si la consideración por separado de esas tres dimensiones de la eucaristía se debió a la decisión del Concilio. Lo cierto es que la teología posterior al Concilio de Trento trata la eucaristía con arreglo a esos decretos.

Las vituperaciones de Lutero contra la misa pueden chocar sin duda al católico piadoso de nuestros días, pero leyendo los abusos enumerados por la comisión preparatoria del Concilio de Trento (8 de agosto de 1562) se comprende fácilmente que Lutero se rebelara contra los usos de que estaba rodeada la eucaristía en el siglo XVI. La lista de la Comisión es bastante larga, pero entre los abusos enumerados figuran los siguientes: los sacerdotes que celebran misa en las iglesias están tan cerca unos de los otros que sus voces se confunden; durante la Misa Solemne se celebran otras misas; se celebran demasiadas misas; se celebran misas a las que no asiste nadie; nadie, ni siquiera los ministros, toman la comunión en la misa; hay rivalidad entre las procesiones del Santo Sacramento que salen de las distintas iglesias, hasta el punto de que se producen tumultos; los sacerdotes profieren y gesticulan frenéticamente signos de la cruz sobre la Hostia y el Cáliz, como si esos signos contuvieran el poder de consagración; la elevación del cáliz por encima de la cabeza; la colocación de cadáveres "semicorruptos" en el altar durante la misa; los feligreses asisten a la misa con sus perros, halcones y gavilanes; los visitantes se pasean por el coro durante los oficios corales y charlan con frailes y monjas, etc.[15] Naturalmente, esa lista de abusos, aunque el Concilio los considerara y condenara, vino demasiado tarde para detener el hecho de la Reforma. Aunque sea como fuere, lo que realmente condujo a la Reforma no fue simplemente la existencia de tan lamentable espectáculo eucarístico.

[15] *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum Tractatuum.* Nova Collectio. Ed. Görresgesellschaft. Friburgo, 1919, vol. 8, pág. 721. Véase Schmidt, *op. cit.*, pág. 370.

Prescindiendo de las razones especiales que los reformadores tuvieran para rechazar la doctrina tradicional sobre la eucaristía, su repulsa se funda esencialmente en un aspecto del triple principio teológico de la Reforma: el hombre se salva "por la fe sola, por la gracia sola y por las escrituras solas". El "solo" de ese principio constituye una repulsa de cualquier intermediario en la salvación del pecador, y especialmente de la mediación de la Iglesia terrenal. Por consiguiente, la Reforma, al insistir en la "fe sola", rechazó las "obras" de la Iglesia, obras que comprenden primordialmente la vida sacramental de la Iglesia; rechazó la preparación para la salvación, que procede de una verdadera contrición y conversión, al insistir en la "gracia sola", y rechazó las tradiciones de la Iglesia, al insistir en las "escrituras solas". Por consiguiente, Lutero insistió en que la confianza en Dios era el único principio de la justificación del hombre, añadiendo su "solo" a la cita de Habacuc por Pablo: "el justo vivirá por la fe" (Romanos 1, 17; Hab. 2, 4).

Esto no significa que Lutero rechazara por completo el orden sacramental. Conservó el bautismo, la confirmación, la eucaristía y, al principio, también el sacramento de la penitencia, aunque luego eliminó este último. Mas aun en esos sacramentos, Lutero insistía en la "fe sola". Negaba a los sacramentos toda función de mediación objetiva al insistir en que es solamente la fe del creyente lo que confiere poder a los sacramentos. Por consiguiente, el verbo de Dios tiene que ser predicado en todo acto sacramental para suscitar la fe del creyente, y el fruto del acto sacramental es el fotalecimiento de la fe del creyente por el hecho de que éste queda justificado, o sea que ya no cuentan contra él sus pecados. Así, por ejemplo, en su telogía de la eucaristía, Lutero insistía en que la finalidad de ésta es estimular la fe del creyente en que sus pecados le serán perdonados. Lutero, a diferencia de los reformadores franceses y suizos, insistió en la presencia real de Cristo en la eucaristía, pero a su propia manera. Para Lutero, solamente está presente en el momento de la consagración, cuando se predica y commemora la Pasión, y en el momento de la comunión, cuando se proclama y conmemora la muerte del Señor. La presencia de Cristo en la eucaristía no perdura más allá de esos momentos. Por lo que respecta a la "tran-

substanciación", Lutero insistió en que era un invento de Aquino, sin fundamento en las escrituras ni en la tradición.

Lutero rechazó también la doctrina de que la misa es un sacrificio, comenzando con ataques a las "barrigas gordas" que se ganan la vida diciendo misa en las capillas; pero la base teológica de su repulsa del carácter sacrificial de la misa es más bien el hecho de que colocaría una mediación humana entre Dios y el pecador, idea para él intolerable. Lutero refleja, además, la convicción corriente de que la misa es función solamente del sacerdote, al insistir en la comunión bajo las dos especies. La razón de esa insistencia, es su doctrina de que todos los creyentes son sacerdotes y, por consiguiente, todos deben comulgar del cáliz, no solamente el ministro que preside la eucaristía.

Es, pues, en ese contexto de problemas que el Concilio de Trento abordó la cuestión de la eucaristía en una exposición equilibrada y extensa de la teología de la eucaristía. Está de moda en la actualidad criticar y rebajar los méritos de este Concilio, pero debe afirmarse que esa declaración conciliar fue tal vez la más extensa en la historia de la Iglesia. Para completar su obra, el Concilio necesitó veinte años y veinticinco sesiones, y logró sus objetivos a pesar de la gran oposición a su labor tanto en el seno de la Iglesia como por parte de las potencias políticas de la época. El tratamiento de la eucaristía se distribuye en tres diferentes sesiones, separadas por un lapso de once años: la sesión XIII (noviembre de 1551), que aprobó el decreto sobre el sacramento de la eucaristía, la sesión XXI (julio de 1562), que aprobó el decreto sobre la comunión, y la sesión XXII (septiembre de 1562), que aprobó el decreto sobre el sacrificio de la misa. La importancia del decreto sobre la eucaristía y asimismo la discusión actual, requieren un análisis más detallado.

El Decreto sobre la santa eucaristía se compone de ocho capítulos, a los que se agregan once cánones. Los cuatro primeros capítulos merecen especial atención. El primer capítulo trata de "La presencia real de Nuestro Señor Jesucristo en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía". En él se hacen tres aserciones dogmáticas. La primera es la declaración del Concilio de la presencia real de Cristo en la eucaristía, manifestando "simple y abiertamente" que Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está contenido bajo las realidades sensibles después de la consagración. El Decreto emplea tres adverbios para calificar esta presencia: verdaderamente, realmente y substancialmente. El texto de ese capítulo no se

extiende sobre esa calificación de la presencia de Cristo, mas el correspondiente canon primero opone esos adverbios a las posiciones de los reformadores que rechazaban la presencia real, oponiendo "realmente, verdaderamente y substancialmente" a "en un signo, en una figura o en el poder" de Cristo. Por consiguiente, la declaración está claramente dirigida contra Zwinglio y Hausenschein, que sostenían que Cristo sólo simbólicamente o en sentido figurado está presente en la eucaristía, y que los relatos de la institución de la eucaristía deben interpretarse simbólica y figurativamente. Toma en consideración la posición de Calvino al añadir el "substancialmente", rechazando su tesis de que los relatos de la institución deben interpretarse en el sentido de que sólo el poder salvífico de Cristo está presente, no Su verdadera humanidad y divinidad.

La segunda aserción que se hace en el primer capítulo es que la presencia de Cristo es una presencia *sacramental,* y en modo alguno contradice el hecho de que Cristo puede existir, y existe, en Su "natural manera de existencia". El Concilio insiste en que esa clase de presencia no puede exponerse en términos humanos, pero que eso es posible para Dios. Por último, el tercer punto es la declaración de que la base de esta creencia está en el "significado propio y más evidente" de los relatos de la institución en los evangelios sinópticos y en Pablo.

El capítulo segundo trata de la institución del sacramento de la eucaristía. Después de hacer hincapié en la realidad de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo en la eucaristía, el Concilio coloca una vez más esta presencia real en el contexto del orden sacramental. Es mediante la recepción de este sacramento (o sea en el acto de la comunión) como Cristo nos ha ordenado que veneremos su memoria y que anunciemos "la muerte del Señor hasta que Él venga" (1 Cor. 11, 26). El lenguaje del Concilio recuerda el tratamiento por Agustín de la presencia real como *sacramento,* puesto que habla de la presencia de Cristo como sacramento: "Además, Él [Cristo] quiso que este sacramento [Su cuerpo y sangre] se tomara como alimento espiritual de las almas..." (Dz. 875). La razón de que el creyente pueda vivir la vida que le prometió Cristo en el evangelio de Juan: "el que come de este pan, vivirá eternamente" (Juan 6, 58), es que el creyente recibe el cuerpo y sangre de Cristo.

Por consiguiente, el Concilio proclama clara y abiertamente la presencia real, pero no una presencia real comparable a nada humano. Además, el real cuerpo y sangre de Cristo es un sacramento, un signo de mayor significado y poder del

que tienen para nosotros el cuerpo y sangre de Cristo: liberación de los pecados diarios, preservación del pecado mortal, promesa de futura gloria y símbolo del único cuerpo de Cristo en el que todos se juntan con la única Cabeza en el vínculo de una sola fe, esperanza y amor.

El tercer capítulo insiste vigorosamente en la superioridad de la eucaristía en el orden sacramental. Concediendo que la eucaristía, como los demás sacramentos, es un signo (y utilizando la definición de Berengario, que la atribuye a Agustín debido a la atribución de Graciano en el *Decretum*), el Concilio afirma la superioridad de la eucaristía en el hecho de que este signo sacramental contiene al Autor de la Santidad no solamente en el uso positivo del sacramento (comunión) sino también antes de que el sacramento sea recibido. El canon que corresponde a esta declaración amplía dicha presencia a una presencia que lo es "antes de la comunión, en la comunión y después de la comunión", es decir, en las Especies Sagradas que siguen a la consagración y en la eucaristía reservada. Eso va dirigido contra la afirmación de Lutero de que Cristo sólo está realmente presente en el acto de la consagración y de la comunión. El Concilio contesta afirmando la presencia *perdurable* de Cristo en la eucaristía.

La segunda parte del capítulo aborda la cuestión de la manera en que Cristo está presente en la eucaristía, utilizando el lenguaje que era patrimonio común de la teología desde las controversias con Berengario en el siglo XI. Desde un punto de vista, lo que se afirma en este caso es una repetición de la doctrina del Concilio de Constanza (1414-1418), en el que se condenaron las posiciones de Juan Wyclif y Juan Hus. La finalidad de la doctrina de Hus era, en parte, conservar la práctica de la comunión bajo ambas especies. A este efecto invocaba las palabras de la consagración, que afirman claramente que el cuerpo de Cristo está presente en la especie del pan mientras que la sangre de Cristo está presente en la especie del vino. De esta suerte, para poder recibir a Cristo entero, es preciso recibir la comunión en ambas especies. Esa posición se denomina "utraquismo dogmático": la afirmación dogmática de que es preciso comulgar con ambas especies *(sub utraque specie)* debido a la significación de las palabras de la consagración. Después de la ejecución de Hus, el problema se mantuvo vivo en Bohemia, y en la época de la Reforma los partidarios de la doctrina y espíritu de Hus hicieron causa común con la Reforma. El Concilio de Trento contestó esa posición con el mismo lenguaje que Alger de Lieja

y otros emplearon en el siglo XIII. Concediendo que en virtud del significado de las palabras de la consagración *(vi verborum)* el cuerpo de Cristo está presente en la especie del pan y la sangre de Cristo lo está en la del vino, esto sigue siendo el cuerpo y la sangre de Cristo Resucitado, y no pueden separarse una de la otra. Así, pues, teniendo en cuenta la conexión que las partes de la humanidad de Cristo tienen en su Humanidad Resucitada *(vi concomitantiae)*, la humanidad entera de Cristo está presente en cada una de las especies y en cada parte de ellas y, debido a la inseparable unión de lo divino y humano en Cristo en la unión hipostática, Su divinidad está también presente en ambas especies y en cada parte de ellas. Por consiguiente, el Cristo entero está totalmente presente en cada una de las especies y en cada parte de cada especie.

En el capítulo cuarto, el Concilio se ocupa de la afirmación de Lutero de que la "transubstanciación" es una invención de Aquino. El Concilio no contesta la posición de Lutero alegando razones históricas, aunque podría haberlas invocado perfectamente. Mas prefirió contestarle exponiendo simplemente que la Iglesia misma había usado el término "transubstanciación" como su propio modo de expresar el cambio sustancial que se opera en las palabras de la eucaristía. Será útil presentar la totalidad de ese capítulo, que es breve. La traducción podrá parecer un tanto literal porque se ha intentado conservar en ella la ambigüedad de ciertos pasajes del capítulo:

> Cristo Redentor nuestro dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan; de ahí que la Iglesia de Dios tuvo siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo Señor nuestro, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. La cual conversión, propia y convenientemente, fue llamada transubstanciación por la santa Iglesia Católica. (Dz. 877.)

El Concilio aprobó también el siguiente canon como sanción de la doctrina del Decreto:

> Si alguno dijere que en el sacrosanto sacramento de la Eucaristía permanece la sustancia de pan y de vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y negare aquella maravillosa y singular conversión

de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las especies de pan y vino; conversión que la Iglesia Católica aptísimamente llama transubstanciación, sea anatema. (Dz. 884.)

El capítulo y el canon hacen, pues, tres afirmaciones: primera, el Concilio afirma el verdadero cambio que se opera en la consagración. Mas este cambio presupone lo que el Concilio hace preceder a la afirmación del verdadero cambio: la presencia real de Cristo en el don de la eucaristía. Y, por último, la tercera afirmación: la del nombre del cambio. El Concilio afirma que la Iglesia denominó transubstanciación este cambio "adecuada y propiamente" *(convenienter et proprie)* y "muy adecuadamente" *(aptissime)*. Por consiguiente, si bien la verdad del cambio en la consagración se afirma como siendo constante convicción de la Iglesia, que se reafirma en ese decreto, la base de la fe de la Iglesia en este cambio en modo alguno es ajena al mero hecho físico del cambio. La base de la fe de la Iglesia en este cambio es la fe de la Iglesia en la verdadera presencia de la humanidad y divinidad de Cristo en el sacramento bajo la manifestación del pan y del vino.

La labor de las comisiones teológicas en la preparación de este decreto y las discusiones sostenidas en las sesiones del Concilio, revelan la íntima relación existente entre la afirmación de la presencia real y la del verdadero cambio del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Algunos querían transigir con Lutero eliminando completamente del decreto el término "transubstanciación". Preferían que el capítulo y el canon se redactaran en estos términos: "Si alguien afirmara que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes en la eucaristía de una manera que no sea la que la Iglesia ha sostenido siempre..."[16] Pero se les indicó que no había motivo para temer dicho término. El lenguaje que expresa la fe de la Iglesia crece de edad en edad, como lo revela el empleo del término "consubstancial" *(homoousios)* usado para designar la unidad de Padre e Hijo en las controversias arrianas de los siglos IV y V. Ese lenguaje no es bíblico, sino que es el lenguaje de la Iglesia y sirvió como santo y seña de la fe ortodoxa en la Trinidad. Y el término "transubstanciación", dando por descontado que no es de carácter bíblico, puede servir perfectamente para el mismo fin. Fundamentalmente, se trata de la simple afirmación de la fe de la Iglesia en la eucaristía dentro de las peculiares circunstancias de la Reforma.

[16] *Op. cit.*, vol. 6, págs. 160-161.

Otros objetaban el canon sobre la transubstanciación precisamente alegando que es una simple afirmación de la fe de la Iglesia en la presencia real de Cristo en la eucaristía y, por consiguiente, constituye en definitiva una repetición del primer canon del Decreto, que afirma la presencia real de Cristo. Nada nuevo añadía al Decreto. A los que oponían esa objeción se les señaló que los tiempos exigían una afirmación de la legitimidad de las tradiciones teológicas y doctrinarias de la Iglesia frente a las "escrituras solas" de la Reforma. Por otra parte, los teólogos y los Padres del Concilio rechazaron firmemente la opinión de algunos teólogos que insistían en que la Iglesia llegó a su fe en la presencia real de Cristo gracias a su doctrina sobre la transubstanciación. El Concilio insistió en que la realidad era exactamente lo contrario de eso: la Iglesia llega a su afirmación del verdadero cambio (llamado transubstanciación) a través de su fe bíblica en las palabras de Cristo: "Esto es mi cuerpo", "Esto es mi sangre".

Hay un tercer nivel en el que pueden considerarse estas afirmaciones del Decreto: el nivel de las formas filosóficas de pensamiento que trae a la mente el término "transubstanciación". Se dice con bastante frecuencia que el Concilio de Trento se apartó deliberadamente de toda interpretación aristotélica de "cambio substancial" y "substancia". Eso parece ser una simplificación excesiva. Lo cierto es que el término correlativo para "substancia" en el Decreto no es "accidentes" sino "especies". Mas eso no parece ser una repulsa completa de las formas de pensamiento aristotélicas en sí mismas. En las deliberaciones de las comisiones no se expresa tal propósito; tampoco en las discusiones habidas en el pleno del Concilio. En efecto, una proposición para el canon de la transubstanciación empleó realmente el término "accidentes" en vez de "especies", y en la discusión de esa versión los Padres votaron simplemente que cualquiera de ambos términos era aceptable *("Utraque lectio placet)"*. Es la reacción que cabía esperar de hombres del siglo XVI. Eran hombres de su época, con antecedentes muy especiales y concretos. Esperar que se divorciaran del armazón aristotélico de la filosofía natural equivale a esperar de ellos que pensaran y actuaran en un vacío completo. Bien es verdad que su intención primordial en el Concilio era la afirmación de la fe bíblica en la eucaristía, pero los únicos términos en que los hombres de su época po-

día haber expresado esa fe y la realidad del cambio que se opera en la eucaristía, eran los términos de las escuelas de la época: las categorías aristotélicas de substancia y accidentes, que expresan la distinción fundamental entre la realidad y el aspecto y acción de esa realidad en otras realidades.

Por consiguiente, las afirmaciones esenciales de ese Decreto sobre la Eucaristía pueden reducirse a dos: la fe bíblica en la real presencia sacramental de Cristo en la eucaristía y el cambio del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, como exige la presencia real. El término "transubstanciación" es propuesto por el Concilio en el sentido de que es conveniente y apropiado para la expresión de esta fe bíblica fundamental: esto, por lo menos, en el sentido de que no es inconveniente ni inapropiado como pretendían los teólogos de la Reforma. Ésta es la fe de Trento. No es el comienzo ni el fin de las tradiciones dogmáticas y teológicas de la Iglesia; en realidad, el hecho de que es solamente un momento de esa tradición, queda ilustrado con toda claridad por su adopción de la palabra "transubstanciación" como santo y seña de la tradición ortodoxa. Eso no significa que no fueran ortodoxos los que no expresaban su fe de este modo. Muy al contrario, la Iglesia expresó con completa satisfacción su fe durante mil años sin necesidad de emplear ese término. Mas la adopción del término expresa la confianza de la Iglesia en la tradición dogmática y teológica frente a su repulsa por la Reforma. Es un santo y seña en este último sentido.

Once años después del decreto sobre la Santa Eucaristía, el Concilio abordó las cuestiones referentes a la comunión y al sacrificio de la misa. Uno desearía ver una afirmación enérgica sobre la necesidad de la comunión sacramental, pero eso sería esperar demasiado en el contexto de la Reforma. Es preciso tener presente que el paradigma de la piedad eucarística del siglo XVI —la misa a que los feligreses asistían sin comunión sacramental— era objeto de ataques y, por consiguiente, tenía que ser defendido por el Concilio. Además, debe recordarse que en esa época no se alentaba la comunión, a pesar de los deseos del Concilio. Aun en el claustro, la comunión sólo estaba permitida —y no con frecuencia— con determinados intervalos con el consejo y consentimiento del confesor de cada individuo. Las vidas de santos de esa época refieren la intensa preparación para la comunión, que duraba días y semanas.

El decreto del Concilio sobre la comunión no es un documento para la edificación de los fieles, antes bien una apología defensiva a favor de la práctica de la comunión bajo

una sola especie: la del pan. Aunque probablemente el Concilio pensaba en Lutero al aprobar ese decreto, el lenguaje del documento parece referirse más bien a la petición del duque de Baviera [17] y a los problemas de los países eslavos que se hallaban aún bajo la remota influencia de Juan Hus y en los que la exigencia del cáliz seguía siendo cuestión de honor nacional. El tercer capítulo del Decreto, que afirma que Cristo entero está presente en cada especie, parece dirigido contra el grito de batalla de los calixtinos de Polonia *"Calix caro conjux"* (cáliz para los feligreses, carne los viernes y mujer para los sacerdotes). La Reforma hizo suyo ese grito de batalla.

El Decreto sobre el Santísimo Sacrificio de la Misa tiene el mismo tono apologético. El primer capítulo presenta una afirmación bien equilibrada sobre la conexión entre la presencia real, la comunión y el sacrificio. La descripción de la Última Cena coloca el carácter sacrificial de la eucaristía en el hecho de que Jesús dio su cuerpo y su sangre a sus discípulos para que lo comieran y bebieran bajo las especies de pan y vino. Su orden "Hacedlo en mi memoria" es el don de la eucaristía y, al mismo tiempo, la constitución de un nuevo sacerdocio y de un eterno sacrificio. La celebración de la antigua Pascua lleva al don de una nueva Pascua que es la conmemoración de la redención del hombre en el retorno de Jesús al Padre. Tenemos aquí una afirmación integrada del hecho de que es comiendo y bebiendo como se renueva y conmemora sacramentalmente el sacrificio de Cristo y los frutos de ese sacrificio se otorgan a los creyentes.

Pero además de esta afirmación general de la fe de la Iglesia, el resto del Decreto se dedica a una defensa del carácter propiciatorio de la misa, el canon, misas en honor de los santos, las ceremonias de la Misa Solemne, el latín como lengua de la liturgia, y la misa en la que no comulga más que el celebrante. Con respecto a este último punto, la misa en la que no comulga más que el celebrante, el Concilio expresa efectivamente una inclinación (el Concilio desearía: *optaret*) que el fiel comulgara en toda misa, afirmación valerosa frente a la general actitud con respecto a la comunión en la Iglesia, pero aun esa débil afirmación se atenúa mediante la otra afirmación de que el Concilio aprueba y recomienda las misas en que sólo comulga el celebrante. El Concilio proclama que esas misas no son privadas sino verdaderamente públicas *(vere communes)* porque el feligrés participa espiritualmente y porque se celebran en nombre de toda la Iglesia.

[17] *Op. cit.*, vol. 8, págs. 528 ss.

El efecto del Concilio de Trento sobre la vida de la Iglesia fue profundo y duradero. Tal vez su mayor realización fue su insistencia en la educación del clero. Mas en la esfera de la piedad eucarística de la Iglesia, su efecto distó mucho de ser una renovación. Lo que realizó fue más bien el fortalecimiento de la piedad de la época. El Concilio mismo se convirtió en libro de texto para la educación del clero y asimismo de los feligreses, y en la esfera de la teología de la eucaristía, el desigual énfasis del Concilio en la presencia real, la comunión y el sacrificio de la misa como tres valores de la eucaristía bastante independientes entre sí, dio el tono para la teología y la piedad eucarísticas durante varios siglos. La teología de la eucaristía se centra en torno a la cuestión de la presencia real; la piedad eucarística, en torno al tabernáculo y a la procesión del Santísimo Sacramento. El sacrificio de la misa pasa a ser obligación dominical, en general disociado de la piedad eucarística salvo para la elevación de la Hostia. Si existe algún fomento de la teología en la esfera de la eucaristía, sabe hallarlo solamente en los numerosos intentos teóricos para explicar la razón de que la eucaristía sea un sacrificio. Sea lo que fuere lo que en la actualidad se piense sobre el valor de esa especulación, lo cierto es que sirvió para aislar aun más de la teología específicamente sacramental de la eucaristía su carácter sacrificial. No es de extrañar que sacerdotes educados en esa tradición, manifiesten la firme convicción de que la misa no es un sacramento, sino un sacrificio y sólo un sacrificio.

4. RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA EUCARISTÍA

Los comienzos de la renovación en la teología de la eucaristía no pueden limitarse a ningún fenómeno único de la vida de la Iglesia. Muchas influencias conspiraban para provocar los actuales esfuerzos de renovación. Parecería, no obstante, que uno de los primeros y más cruciales factores de cambio fue la labor de la Facultad de Teología Católica de Tubinga en las primeras décadas del siglo XIX. Si dicha Facultad llegó a constituir un factor crítico de tanta importancia en la historia de la teología, fue por el hecho de que su labor representaba una franca ruptura con el espíritu y formas de la teología post-tridentina. Mientras los teólogos dedicaban en general sus esfuerzos a la defensa polémica de la doctrina de Trento o a cuestiones católicas intramurales, la Facultad de Tubinga comenzó a poner

un gran énfasis en la vida comunitaria de la Iglesia y en el estudio crítico de las fuentes de su tradición.

Al mismo tiempo, con la labor de Dom Próspero Guéranger, los benedictinos echaban los fundamentos para la restauración de las formas más puras del culto litúrgico. Sus estudios sobre el año litúrgico y sus *Instituciones litúrgicas* comenzaron a poner nuevo énfasis en la plegaria oficial de la Iglesia y en su preeminencia sobre las devociones privadas. Tal vez sus estudios fueran académicos y el cultivo de la liturgia monástica y del canto gregoriano disten mucho de lo que en la actualidad se considera como renovación; pero la labor de Dom Guéranger y sus sucesores creó una nueva experiencia del culto de la eucaristía. Y si bien esa experiencia no estaba dirigida a la masa de los católicos, la experiencia de la liturgia en Solesmes constituía un punto de partida para quienes participaban de ella. Fueron esos recoletos y académicos los que llevaron más allá de Solesmes la palabra de la renovación. Así, pues, los monjes de Solesmes y los académicos de Tubinga prepararon el terreno teológico y litúrgico propicio para una apreciación más profunda y pletórica del culto eucarístico de la Iglesia.

A principios del siglo XX, el papa Pío X comunicó nuevo ímpetu a esos movimientos por medio de sus decretos sobre la participación en la eucaristía y sobre la conveniencia de una comunión frecuente, hasta diaria. El decreto sobre la comunión frecuente fortaleció a un movimiento que comenzó a reunir la fragmentada experiencia de la eucaristía, tan común en la Iglesia desde el siglo XII. Sin duda, el decreto sobre la música sacra, proponía lo que en la actualidad parece un ideal divorciado de la realidad: la imagen de centenares y miles de fieles entonando con cierta perfección cantos gregorianos en la misa. A pesar de muchos esfuerzos, el movimiento no prosperó nunca en gran escala. No obstante, esos decretos constituyen un pronunciado cambio de dirección en las actitudes dominantes con respecto a la eucaristía.

Los esfuerzos de los benedictinos por la purificación y una mayor participación en la liturgia, prosiguieron con la labor de Dom Lambert Beauduin en Bélgica, y especialmente con los del gran abad de María Laach: Ildefonso Herwegen. Las grandes abadías europeas: Solesmes; Maredsous, con la espiritualidad bíblica y litúrgica de Dom Columba Marmion; Beuron, con sus intentos de purificación y refinamiento del arte litúrgico, y María Laach, con su centro de estudios litúrgicos científicos, todas ellas contribuyeron en gran manera a la formación de cristianos ilustrados que continuaron la obra de la reforma

litúrgica en sus respectivos países. Partiendo de esos comienzos salieron las diversas jornadas y semanas litúrgicas que estimularon el interés por una experiencia de la eucaristía mucho más universal que antes, y la llevaron a cabo. Es importante señalar que el interés así estimulado no fue simplemente un interés estético por la pureza de la liturgia romana y del canto gregoriano; los institutos litúrgicos estaban además asociados, especialmente en Bélgica, a grupos de Acción Católica. Se quería que la experiencia de la eucaristía fuera una proclamación explícita de fe en un profundo ambiente de unidad cristiana y, al propio tiempo, que la experiencia litúrgica llevara cada día a una profundización mayor de la vida cristiana.

Naturalmente, esta obra no se realizó sin tropezar con obstáculos. Desde el principio fue objeto de oposición. Teólogos de cuño más tradicionalista se oponían a las "exageraciones" del nuevo estudio científico de la liturgia y del movimiento litúrgico mismo. Casi desde el primer momento hubo obispos que condenaron la misa celebrada a la vista de los feligreses, la supresión del recitado del rosario durante la misa, el alejamiento del tabernáculo del altar, la forma dialogada de la celebración de la eucaristía, y asimismo otros intentos de reforma. En 1947, Pío XII publicó su monumental carta sobre la liturgia, *Mediator Dei*, en la que se hace hincapié en el valor y necesidad de la participación en la eucaristíía, en el acto de la comunión como complemento de la participación en el sacrificio de la misa y el llamamiento a todos los cristianos a un culto sacerdotal de Dios en Cristo. Mas aun en esa excelente carta, el Papa se consideró obligado a poner de relieve valores opuestos: el hecho de que los feligreses no son sacerdotes del mismo modo que el clero, el de que la piedad litúrgica no puede sustituir la piedad personal y el de que la comunión de los fieles no es absolutamente necesaria para "completar el sacrificio" de la misa. Y la preocupación del Papa no era infundada. Se elevaban voces a favor de una liturgia vernácula, de la comunión en ambas especies, la concelebración y formas litúrgicas análogas que siguieron repugnando a la jerarquía hasta 1945. En esa época, Monseñor Romano Guardini tuvo que escribir al Obispo de Maguncia explicando que esas demandas no eran lo más representativo del movimiento litúrgico. No obstante, esas crisis en la historia del movimiento tuvieron efecto positivo en el hecho de que los obispos de la Unión de Fulda designaran una comisión litúrgica para Alemania que regulara el progreso de la reforma litúrgica. Eso dio estado al movimiento, a la vez que le proporcionó la protección de la jerarquía alemana. El

establecimiento de la comisión litúrgica alemana fue seguido pronto por el establecimiento de comisiones en Austria y luego en Francia y Holanda. El valor de la obra de estas comisiones se ha puesto de manifiesto en el hecho de que la vida litúrgica de la Iglesia ha seguido en gran parte los modelos de culto adoptados en los rituales de Alemania y Austria.

Casi desde que se inició, el movimiento litúrgico fue acompañado de un renovado interés por un más amplio estudio teológico de la eucaristía. La obra de la Facultad de Tubinga produjo trabajos como los de Karl Adam y Matthias Joseph Scheeben, en los que la teología de la encarnación, la Iglesia y los sacramentos se ahonda mediante la mutua iluminación de estos misterios. La designación de Cristo como "sacramento primordial" *(Ursakrament)* profundizó a la vez la teología de la encarnación (y de la Iglesia) y la de los sacramentos. La fuerte orientación hacia el estudio de la Iglesia viviente como comunidad en Cristo, característica de esa escuela desde el primer momento, ejerció profunda influencia en la teología europea. Una vez más, concentró la atención en el hecho de que la eucaristía es el sacramento de la Iglesia como comunidad.

Por otra parte, los estudios ecuménicos tendieron a abandonar la concentración polémica de la teología de la eucaristía en las cuestiones referentes a la presencia real y al sacrificio de la misa, e introdujeron en ella una nueva unidad. A partir de la perspectiva que se centra en lo común a todas las confesiones cristianas, se despertó un renovado interés por la eucaristía como sacramento que, aun cuando no depende para su realidad de la fe humana, exige, sin embargo, para ser totalmente eficaz, la fe y devoción del creyente.

El cambio operado en las formas de pensamiento de la opinión europea contemporánea sobre la existencia humana y su experiencia, ha provocado también renovado interés por todos los aspectos de la teología en su esfuerzo por reafirmar la fe de la Iglesia en términos que interesan y llaman a los hombres de estos días y de esta época. Los que lean los documentos del Segundo Concilio Vaticano se interesarán, como se han interesado los teólogos de nuestros días, por el notable cambio operado en la formulación de la doctrina cristiana. Advertirán el cambio en un estilo más bíblico y personal en los decretos que hablan de casi todos los aspectos de la vida de la Iglesia. Mas esos documentos no deben leerse como si hubieran salido completos desde un vacío histórico. La razón de su cambio de estilo es el cambio operado en la vida de la Iglesia y el cambio en el estilo de la teología que fue característico de casi todos los

cien años anteriores. Ese cambio no se ha operado siempre en paz y tranquilidad. Ha habido suspicacias, temores; ha habido condenaciones. Mas el cambio se ha operado poco a poco y es de esperar que continúe.

La labor de renovación de la teología de la eucaristía, como de cualquier aspecto de la teología actual, difícilmente puede considerarse como tarea terminada. Y cabe preguntarse si alguna vez quedará terminada. El misterio de la fe y el de la eucaristía se sustrajeron y se sustraerán siempre a cualesquiera esfuerzos por controlarlos mediante categorías del pensamiento y experiencia humanos. Esa es la tarea que ha acabado por considerarse como tarea continua de la teología; es la verdadera *Theologia perennis,* el continuo preguntar y reafirmar la fe bíblica de la Iglesia. Las puertas no están cerradas para esta tarea. A pesar de las dificultades y peligros que siempre presenta, el teólogo serio encontrará siempre el camino abierto para la labor seria de aprehender el corazón de la creencia y exponerla sucesivamente a los hombres de cualquier época y cualquier lugar.

CAPÍTULO II

La fe bíblica

1. LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA

Teológicamente, la realidad de lo que sucede en la celebración de la eucaristía, está íntimamente ligada a los acontecimientos de la Última Cena, en la que la Iglesia vio siempre la "institución" de la eucaristía. Debido, no obstante, a la influencia del hilemorfismo, los teólogos tendieron generalmente a pensar acerca de la institución de los sacramentos en general y de la eucaristía en particular, que era cuestión de determinar de algún modo la "materia" y "forma" de los sacramentos definidos por Cristo. Éstos han sido considerados como los elementos componentes de la "esencia" del sacramento. En un estilo de pensamiento aristotélico, ese análisis dice algo a condición de que ese uso sacramental del hilemorfismo esté condicionado por la consideración de que el sacramento no es simplemente el rito externo, antes bien el ritual visible como un *signo-acción.* Desde ese punto de vista, "materia" y "forma" pueden usarse en su sentido aristotélico de aspectos correlativos en la constitución del signo-acto: su capacidad de expresar el significado sacramental ("materia") y la determinación efectiva del significado sacramental en el ritual ("forma"). Esto significa que la institución del sacramento no es tanto cuestión de la determinación de los elementos del ritual mismo (las palabras y acciones como materia y forma) cuanto de la determinación del significado sacramental y del signo-acción religioso que tiene capacidad objetiva de contener el significado sacramental.

Harto a menudo, esta cuestión de la institución de los sacramentos se ha divorciado del modo histórico concreto en que Dios produjo la dispensación de la salvación. Frente a la Reforma, como es natural, el tratamiento teológico de esta cuestión estaba condicionado por la repulsa de algunos de los sacramentos por los reformadores. La respuesta de los teólogos católicos fue el intento de demostrar que estos sacramentos y, en algunos casos, el ritual mismo, pueden remontarse a la propia determinación de Cristo. Los siglos posteriores modificaron esa extrema posición en una diversidad de opiniones acerca de cómo Cristo

instituyó los sacramentos. Mas casi todos esos tratamientos siguen teniendo en común el intento de justificar el ritual, a la vez que en general prescinden del hecho de que ese ritual es un signo. Los tratamientos contemporáneos de los sacramentos están cambiando la perspectiva de esta cuestión: encuentran que el corazón de la realidad (la "esencia del sacramento") está en el significado sacramental encarnado en el ritual. Además, colocan la dispensación sacramental cristiana en una continuidad más explícita con la religión sacramental de Israel. Los escrituristas (tanto católicos como protestantes) han contribuido mucho a esta labor señalando que el ritual religioso que en la actualidad es central en toda acción sacramental de la Iglesia, existía ya —con su propio poder y significado religioso— en la época de Jesús.

Así, por ejemplo, para todo lector del Nuevo Testamento es evidente que el ritual del bautismo para la remisión de los pecados, como signo de la incorporación a una comunidad, existía ya en la época de Jesús. Él mismo fue bautizado por Juan (Mat. 13:11-17 y paralelos). La confesión cúltica de los pecados y la contrición formaban parte del ritual de Israel desde los mismos comienzos del templo de Salomón (1 Reyes 8:22 ss.). La unción de los enfermos como signo de la presencia de Dios contra el mal, es una práctica atestiguada por fuentes rabínicas.[1] El casamiento, naturalmente, es una realidad profundamente secular que siempre se trató como asunto estrictamente familiar; sólo paulatinamente fue adoptando la forma de celebración religiosa en la cristiandad hasta que el Concilio de Trento aprobó una legislación universal que exigía la presencia de un sacerdote y otros testigos para que el casamiento fuera válido. Mas ni siquiera esa legislación hace que el sacerdote sea ministro del sacramento. Al fin y a la postre no hay un ritual *religioso* indispensable que constituya el matrimonio como sacramento. Sin embargo, en las primeras páginas del Génesis (2:18 ss.) se acredita la convicción de la existencia de un significado y valor religioso del matrimonio desde los primeros tiempos, significado que luego volvió a afirmar el propio Cristo (Mat. 19:4 ss.). Y por esta razón, la comunidad de Israel, como la Iglesia en la actualidad, vigilaba cuidadosamente la vida conyugal de sus miembros.

La institución de los sacramentos no aparece, pues, tanto como cuestión de la determinación de un ritual de acciones y palabras cuanto que de la transformación del significado y valor

[1] H. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. Munich, 1961 (3a. edic.), vol. II, págs. 11-12.

intrínseco de esas acciones por el verbo creativo de Cristo. Su vida y muerte, figura histórica del último acto redentor de Dios, son el contenido central de ese ritual. Es Cristo y la gracia salvadora que Dios concede en Él y por medio de Él, lo que ahora constituye el poder y el significado religiosos centrales de los sacramentos *cristianos*.

La respuesta a la pregunta de cómo Cristo transformó el significado y poder del ritual religioso de Israel, no siempre aparece registrada en las escrituras. Algunos teólogos alegan que el período subsiguiente a la resurrección de Cristo es la época en que se instituyeron los sacramentos, en el sentido de que se asignó un significado específico a un rito específico. Cualquiera que sea el valor de esa posición, es preciso señalar que la misma realidad de la vida de Cristo significó una profunda transformación provocada por Dios en la vida de Israel. En efecto, lo que constituye la última dirección en la vida de Israel como pueblo, es la realidad histórica de la vida y muerte de Jesús junto con el significado y el poder religiosos encarnados en Él.

Es fundamentalmente la revelación directa de Dios a las esclavizadas tribus de Israel lo que originalmente fundió a esas tribus en un pueblo dándoles una existencia hasta entonces desconocida. Y la raíz de esa unidad debe buscarse en el hecho de que la misma autoidentidad de esas tribus como pueblo, procedía de la revelación personal de Yahvé como su Dios. A juzgar por los estudios históricos, no parecería que esa revelación personal cambiara de suyo inmediata y radicalmente la vida de ese pueblo, por lo menos en sus formas externas. Lo que cambió radicalmente fue el *significado interno* de la vida del pueblo como tal. Una reflexión secular sobre el significado central de su vida como pueblo (a saber, sobre el hecho de que Yahvé es *su* Dios y de que ellos son *su* pueblo) transformó paulatinamente la conciencia de Israel dándole la forma que presenta en las fuentes bíblicas. Y esa imagen presentada es la de un pueblo que se halla constantemente bajo la guía de su Dios. Su historia, el culto del templo y la misma estructura del templo, se presentan como instituciones divinamente reveladas y divinamente creadas. Y esa convicción religiosa refleja la idea teológica fundamental que los autores bíblicos tenían de la forma de la historia de la vida de Israel: el hecho de que la vida de Israel como pueblo y las formas de culto en que expresó esa vida, eran todas ellas don de su Dios. Mas esto no significa necesariamente que las formas concretas de la adoración del templo y las leyes por que se regía la vida de Israel,

fueran todas resultado de revelaciones divinas específicas. Parece mucho más concordante con la realidad histórica el hecho de que Israel fuera refinando y transformando paulatinamente sus propios orígenes nómadas bajo el ímpetu de la reflexión religiosa sobre el valor absolutamente único que su fe halló en el centro de su vida como pueblo: el hecho de que es el pueblo de Dios. Sin duda, su vida y su culto son don de Dios, mas las formas históricas concretas de su vida y culto han de ser también resultado de siglos de evolución histórica en ese proceso de purificación y refinamiento de la conciencia religiosa surgido de la reflexión religiosa sobre su única identidad como pueblo. Así, pues, la transformación fundamental que se opera en la constitución original de Israel como pueblo, se da en el hecho de que Dios se revelara personalmente a Israel como Yahvé, y exigiera que ese pueblo fuera el suyo. Es esa revelación, entrelazada en el conjunto de la vida de ese particular grupo de tribus, lo que transforma todo el significado y valor de su realidad terrenal y humana.

No obstante, entretejida en la pauta de la existencia histórica del pueblo, hay también una dirección hacia Cristo. El gran estímulo histórico para la conciencia de esta dimensión escatológica en la vida de Israel, fue, naturalmente, la experiencia de la derrota y destrucción que acompañaron la caída de Israel en el siglo VII a. de J.C. La experiencia hizo que la conciencia de Israel se percatara de la restauración que Dios llevaría a cabo en un nuevo Templo, en un nuevo David, el "ungido", el "justo", que es la promesa de los Cantos del Servidor del Deutero-Isaías. Dígase lo que se quiera sobre la identidad del Servidor en la mente de los autores del Deutero-Isaías, el cumplimiento de esa promesa se opera concretamente por Dios en la Encarnación, en la que el nuevo Israel se hace historia en Cristo. En este sentido, pues, la misma realidad histórica de la vida y muerte de Cristo transforma interiormente el significado de la vida de Israel. El cumplimiento de su existencia histórica se da en Él personalmente, en Emmanuel, Dios que vive con el hombre. Es en este marco en el que se opera la transformación fundamental del significado y poder de la religión ritual de Israel.

Así, por ejemplo, el bautismo que incorporaba al converso al pueblo de Israel, va a ser ahora el bautismo que incorpora al pueblo que Dios reunió en Cristo (Rom. 6:4-11). Y esta iniciación se completa ahora con la expectación de Israel: el espíritu de justicia cuyo abundante chorrear es el signo de los últimos días (Hech. 2:38). El juicio que llama a los hombres a

arrepentirse, ya no es la "muerte" de Génesis 2:17. Ahora es el juicio de la vida el que llama a los hombres para que se arrepientan, y la vida dada es la vida del Altísimo (Juan 20:22-23). El poder de Dios contra la enfermedad se revela ahora en "nombre de nuestro Señor Jesucristo glorioso" (Santiago 5:14-15; 2-1). El significado y poder religiosos encarnados en el amor de marido y mujer encuentran el cumplimiento del significado que tenían desde el principio, en el amor de Cristo a la Iglesia (Ef. 5:31-32).

Por más implícito que este principio sacramental sea para los demás sacramentos, donde más explícito está es en la imagen que el Nuevo Testamento da del significado de la eucaristía. Tanto los relatos de la institución en los evangelios sinópticos y en san Pablo como en la teología de Juan sobre el significado y realidad de la eucaristía, la acción de Cristo aparece explícitamente colocada en un contexto pascual. No se trata ahora de si eso significa que la institución de la eucaristía se produjera históricamente en la misma celebración de la cena pascual por Jesús y sus discípulos. De lo que se trata es del hecho de que el Nuevo Testamento presente la eucaristía como cumplimiento del significado y poder encarnados en la celebración pascual. Por consiguiente, antes de abordar el carácter del cambio, es preciso dilucidar la cuestión del significado de la Pascua misma. Al parecer, hay cierta falta de claridad a este respecto en el fondo de las dos posiciones rígidas adoptadas actualmente con respecto a la cuestión de si la misa es un ágape o un sacrificio.

En la época de Cristo la celebración de la Pascua lo era de dos fiestas originariamente diferentes: el *pesah* (pascua) y el *massôth* (ácimos). Ambas fiestas tenían aproximadamente el mismo significado pero procedían de dos situaciones diferentes. La Pascua procedía de la religión de los pastores nómadas. Era el sacrificio de un animal joven ofrecido para lograr el incremento y bienestar de los rebaños. Roland de Vaux sugiere que se ofrecía en la época en que las tribus de pastores salían para sus pasturas de primavera. La sangre del animal sacrificado se salpicaba sobre las pértigas de las tiendas para lograr la seguridad de la tribu misma.[2] La fiesta de los Ácimos, en cambio, era la celebración de la primavera por el agricultor sedentario. Señalaba el comienzo de la recolección de la cebada, y durante los siete primeros días de la recolección sólo se comía el cereal recién cosechado en pan sin levadura sin el fermento remanente del cereal del año anterior. Así, pues, se señalaba el co-

[2] *Ancient Israel. Its Life and Institutions.* Nueva York y Londres, 1961, pág. 489.

mienzo de la nueva estación, y ese grano se ofrecía al dios por la misma razón que se sacrificaba el animal joven en la Pascua: en acción de gracias por la cosecha y como sacrificio para lograr la fertilidad del suelo y la unidad del pueblo. De Vaux sugiere que esta fiesta no se implantó en Israel hasta después de haberse establecido el pueblo en Canaán.[3] En su fase final, sin embargo, la fiesta de los Ácimos era celebrada en la octava de Pascua: ésta se celebraba el día 14 de Nisán, y la otra del 15 al 21 de Nisán. Así, pues, Ácimos y Pascua constituían el memorial cúltico y la celebración del trascendental Éxodo. Éste es el carácter que con el tiempo dieron a esas fiestas las fuentes bíblicas (Deut. 16:1-8).

En la misma forma de su celebración se produjo una evolución. Éxodo 12 da a la celebración el carácter de fiesta de familia cuyo significado es el fortalecimiento del vínculo tribal. El cordero de un año era sacrificado públicamente por el padre de familia y se comía ritualmente en la casa mientras el padre explicaba el significado conmemorativo de ese acto. En la época de la reforma deuteronómica (siglo VII a. de J.C.), el cordero y la comida ritual se trasladaron del mercado y del hogar al templo (2 Reyes 23:21; 2 Crón. 34:29-35:19). Se perdió el carácter familiar de las fiestas, que se convirtieron en fiestas del pueblo. Los encargados del sacrificio fueron los levitas y, en vez de salpicar las puertas con la sangre, ésta era derramada por los sacerdotes al pie del altar de los sacrificios en el templo. Pero ese carácter nacional de la fiesta estaba presente ya en la celebración familiar: así lo demuestra el hecho de que no se permitiera participar en la fiesta a los no-israelitas hasta que estuvieran circuncisos (Núm. 9:14) y de que los que no estuvieran limpios estaban no obstante obligados a celebrar la fiesta so pena de ser apartados de su pueblo (9:13).

En cambio, en la época de Cristo, el enorme número de peregrinos que llegaban al templo para la Pascua, impedía que pudieran participar en el ágape pascual en el templo. En consecuencia, el ágape se trasladó a los hogares de Jerusalén y a los grandes campamentos que rodeaban la ciudad.

Dentro de esa evolución se conservó, no obstante, cierta unidad de significado y poder a través de la unidad entre la mesa y el altar. San Pablo reflejaba esa interpretación cuando preguntó a los corintios: "Fijaos en Israel según la carne. Los que comen de las víctimas, ¿no están acaso en comunión

[3] *Op. cit.*, págs. 490-491.

con el altar?" (1 Cor. 10:18). En su entraña, el hecho de tomar el ágape pascual significaba la comunión sacramental en el sacrificio del cordero pascual en el templo. Era una comunión-sacrificio en la que los participantes compartían gozosamente el acto de adoración llevado a cabo en la matanza sacrificial del cordero. Por consiguiente, en la observancia de la Pascua, el altar y la mesa no eran elementos contradictorios antes bien dos momentos de un solo acto sacramental cuyo significado los enlazaba. La comida del cordero pascual era la comunión sacramental en el sentido sacramental del sacrificio: la renovación en Israel del acontecimiento religioso del Éxodo. En ese acto (sacrificio y comida del sacrificio), la unidad del pueblo era creada por Dios, pues Él compartía el sacrificio con su pueblo. Israel era libertado una vez más de la esclavitud de todo cuanto Egipto significaba para él. Israel renovaba gozosamente su pacto con Dios y se hacía, una vez más, el pueblo de Dios (una vez más, se entiende *en* ese acto). Altar y mesa se fundían en una unidad sacramental gracias a la significación religiosa central del sacrificio del cordero pascual.

Por otra parte, la forma del ágape pascual estaba calculada para constituir mucho más que la mera recordación de que se había producido el Éxodo. Todos los detalles litúrgicos tenían por objeto hacer que Israel volviera a vivir el Éxodo. La indumentaria era la propia de un pueblo en movimiento: las sandalias, el bastón y el vestido estaban dispuestos como para viajar por el desierto. El alimento sugería la misma experiencia: el pan sin levadura, cocido a prisa por la urgencia del momento, las hierbas amargas que son la flora del desierto y el cordero puesto al fuego sin descuartizar y comido a prisa. Todo eso, siendo litúrgico, volvía a crear la experiencia del Éxodo en el mismo acto de la celebración. Mucho más evocadoras y creadoras del significado religioso de ese acto litúrgico eran, sin embargo, las palabras del padre cuando explicaba el significado del ágape y bendecía a Dios por el significado y poder del acto. El ágape se iniciaba con la bendición de la fiesta, en la que el padre bendecía a Dios por dar esta fiesta a su pueblo. Después de sumergir las hierbas amargas en una salsera, se servía la comida. Mas antes de comenzar ésta, el padre explicaba cuidadosamente su significado. El pan es el pan de la aflicción y del apuro, que evoca los años pasados en el desierto; el cordero evoca la noche de la liberación de Egipto. Entonces el padre pronunciaba una bendición antes de partir el pan y darlo a la familia. Bendecía a Dios por el alimento que estaba ante la familia y por lo que significaba. Después

de pasado el pan, se comía el cordero. Y al final del ágape, el padre tomaba una copa de vino y decía una bendición final ensalzando a Dios por la exuberancia de la tierra, el país en que vivía Israel, y le pedía gracia y protección para su pueblo Israel, su ciudad Jerusalén, Sión que era el lugar en que moraba su Gloria y, por último, el templo que era el centro del verdadero culto. Terminaba con una bendición final: "Bendito seas tú, oh Señor, que edificaste a Jerusalén."[4] Pierre Benoit señala que esas bendiciones no son simplemente recuerdos de los pasados beneficios recibidos de Dios. Confieren a la comida misma el poder de evocar el pasado y la esperanza del porvenir, de suerte que quienes así vuelven a vivir las pruebas del Éxodo, lleguen a sentir la esperanza de las promesas mesiánicas.[5] Sin duda, pues, el ágape pascual, con su íntima vinculación a la matanza sacrificial del cordero pascual, era una conmemoración del Éxodo, pero una conmemoración de celebración. Celebrada la misericordiosa gracia de Dios que en el pasado hizo cosas milagrosas en favor de Israel. Mas no celebraba un pasado ni un Dios ausente: celebraba al Dios de Israel que dio el Éxodo, la fiesta, el alimento y la gracia de ser su pueblo, en el acto mismo de la celebración anual.

Es sobre este fondo como puede obtenerse cierta apreciación del significado y poder de la acción de Cristo en su celebración de la Pascua en la Última Cena. Al establecer la institución de la eucaristía en el contexto del ágape pascual, los autores del Nuevo Testamento relacionaron las acciones de Jesús con los momentos del ágape ceremonial. El alejamiento del traidor venía después de la ceremonia inicial de sumergir las hierbas amargas (Mat. 26:20-25). La recitación del *haggadah* mientras la comida pascual se hallaba en la mesa ante ellos, proporcionaba a Jesús una oportunidad para explicar el significado del Pan sin Levadura y del Cordero de acuerdo con su propio acto de liberación. El significado y poder de ese ágape eran evocados creativamente por la palabra creadora de Jesús. El paso de la copa con que terminaba esa parte del ágape, iba acompañado del anuncio de Jesús de que, por más que Él lo deseara, no comería de esa cena hasta que se realizara en el reino de Dios (Luc. 22:15-18). Entonces comenzó el ágape propiamente dicho con la bendición tradicionalmente pronunciada al partir el Pan sin Levadura. De ordinario, el pan pasaba de mano en mano silenciosamente y todos esperaban que el jefe de la casa comenzara a comer. Mas en ese ágape se rompió el silencio tradicional. Cuando el pan pasaba de mano en mano, la voz de Jesús dijo: "Tomad y comed. Éste es mi cuerpo." Y después de haber comido todos el cordero pascual, Jesús levantó la copa final: la "copa de la bendición". El ágape llegaba a su término. Después de pronunciar la bendición tradicional, Jesús dio la copa a sus discípulos y dijo: "Bebed esto, esto es mi 'sangre del pacto'."

Jesús, pues, daba su propio cuerpo y sangre a sus discípulos Mas eso no era simplemente una donación. El hecho de que ellos comieran y bebieran, era una comunión en un sacrificio presente ante ellos en la persona de Jesús. Pablo (1 Cor. 11:23), Lucas (22:19) y Juan (6:51) califican el significado de "Éste es mi cuerpo" añadiendo "para vosotros", "dado para vosotros" y "para la vida del mundo". Mateo y Marcos incluyen esta misma calificación sacrificial en las palabras pronunciadas sobre la copa final: "Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada" (Marc. 14:24) y "derramada por muchos para remisión de los pecados" (Mat. 26:27-28).

De ese establecimiento pascual surge algo de capital importancia. Es el hecho de que la transformación que se opera, no es simplemente la transformación de un pedazo de pan. Es, más bien, la transformación del significado y poder religiosos del *pan sin levadura comido en el ágape pascual.* Es la transformación del significado y poder sacrificiales del Pan sin Levadura. En vez de evocar la realidad del sacrificio del cordero pascual y la unidad de la mesa pascual con el altar en el templo, el comer ese Pan evoca ahora la realidad de un sacrificio intemporalmente presente en la figura de Jesús. Beber de esa copa significa ahora el nuevo pacto que Dios ha celebrado con el hombre en Jesús, y equivale a participar de él. Significa la donación constantemente renovada de pertenecer a ese pueblo creado por Dios en Jesús.

2. LA PRESENCIA DE CRISTO

La presencia de Cristo en la eucaristía, y efectivamente la presencia *real* de Cristo, es un dato que aparece claramente en los relatos que las escrituras ofrecen de la institución de la eucaristía. No obstante, por más tautológica que pueda parecer a los teólogos católicos la posición de Carlstadt (a saber,

[4] J. Jeremías, *The Eucharistic Words of Jesus*, Nueva York y Londres, 1966, pág. 110. Véase además P. Benoit, O.P., "The Accounts of Institution and What They Mean", en *The Eucharist in the New Testament. A Symposium.* Edit. por J. Delorme. Baltimore y Dublín, 1964, págs. 73-75.

[5] "Eucharistie" en *Vocabulaire de Théologie Biblique.* Edit. por X. Léon-Dufour. París, 1962, pág. 329.

Jesús señalándose a sí mismo cuando decía: "Esto es mi cuerpo"), el problema que plantea es importante. Es el problema de la relación de la Última Cena con la celebración diaria de la eucaristía en la Iglesia. Si se toman en un sentido un tanto fundamentalista los relatos del Nuevo Testamento como si fueran "historia", cabría oponer la objeción de que, admitida la presencia corporal de Cristo en la Última Cena, eso no tiene nada que ver con la presencia real de Cristo en la eucaristía. Esa objeción podría contestarse invocando las palabras de Jesús: "Haced esto en memoria de mí" (1 Cor. 11:25). Mas entonces podría señalarse que esas palabras sólo aparecen claramente en el relato de san Pablo, que además no estaba presente. Por otra parte, Lucas, discípulo de Pablo, no es seguro que refiera esas palabras, y los relatos de Mateo y Marcos (que probablemente estuvieron presentes), las omiten decididamente. Échase de ver que esa clase de réplica soslaya el verdadero problema, no tanto porque no tenga en cuenta propiamente los hechos decisivos, cuanto porque acepta el estado de la cuestión que permite que surja el problema. La verdadera respuesta debe buscarse en la determinación de lo que realmente dice el evangelio. Y esto suscita la cuestión de los evangelios como historia. No podemos ocuparnos en estas páginas a fondo del tratamiento de este problema. Es importante, sin embargo, indicar algunos hechos que contribuirán a una mejor comprensión de la presencia de Cristo en la eucaristía.

Desde la crisis modernista de principios de siglo, la Iglesia ha sentido reiteradas veces la necesidad de insistir en el carácter genuinamente histórico de las escrituras en general y del Nuevo Testamento en particular. Las razones de esa insistencia variaron con el tiempo, y un eco de esa preocupación se encuentra aún en la *Constitución dogmática sobre la Revelación divina* del Segundo Concilio Vaticano.[6] Aparece en dicha constitución una fuerte insistencia en el hecho de que los evangelios transmiten fielmente lo que Jesús dijo e hizo en su vida terrenal, y que, si bien los autores condensan, sintetizan e interpretan la vida de Jesús, nos dicen lo que realmente hizo y dijo. Cualquiera que esté familiarizado con los estilos de exégesis actual, más existencialistas, comprenderá la importancia de dicha afirmación. Sin ella, los evangelios quedan fácilmente desprovistos de todo contenido real. No obstante, el Concilio, que refleja los hallazgos de los estudios bíblicos contemporáneos, afirma que los evangelios refieren la vida de Jesús desde un punto de vista particular condensando, sintetizando e interpretando su vida. Y la razón de tal afirmación estriba en que, si bien los evangelios refirieron lo que realmente ocurrió, su interpretación de eso que realmente ocurrió está centrada en torno a la entraña de los evangelios: la predicación de la "buena nueva" de que Dios salvó al hombre en Cristo. Esto significa que los evangelios no son históricos en el sentido en que son historias las de Josefo y Plinio. Los evangelios relatan la vida de Jesús de modo que la comunidad cristiana encuentre en la vida de Jesús el significado de su propia vida.

Este principio de interpretación se ve con particular claridad en los relatos de la Última Cena en los evangelios y en san Pablo. Está presente en el modo como Juan trata la eucaristía en el discurso sobre el Pan de Vida (6:35-71). Colocando el tratamiento de Juan en el contexto de sus orígenes históricos, surge una dimensión de significado que constituye una fuerte aserción apologética de la presencia real. Los judíos contendían entre sí diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?" (6:52). Puede comprenderse perfectamente su confusión teniendo en cuenta que eran profanos. Mas aun algunos de sus discípulos murmuran contra Jesús porque "dura es esta palabra" y se escandalizan de ella (6:60-62). Jesús contesta a eso predicando su propia entronización en la gloria. Además, no es imposible ver una objeción y respuesta en el versículo 63. Como consta por las cartas de Ignacio de Antioquía y otras fuentes, los primeros movimientos gnósticos se negaban a recibir la eucaristía porque no podían aceptar la encarnación. Para ellos, el Hijo de Dios sólo tomaba el aspecto de carne, pero en realidad era completamente espiritual. Juan dirige las palabras de Jesús a esos discípulos: "El espíritu es el que da vida; la carne nada aprovecha [decís vosotros, mas yo os digo]: las palabras que os he hablado ...mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida, son espíritu y son vida". Por consiguiente, si se rechazan las claras palabras de Jesús al dar su verdadero cuerpo y sangre, lejos de encontrar "el espíritu que da vida", se rechazan tanto su "espíritu" como su "vida". Juan indica la situación en la Iglesia cuando afirma: "Desde entonces, muchos de sus discípulos volvieron atrás, y ya no andaban con él" (6:66). El modo de decir de Juan, un tanto sibilino, de que algunos de los discípulos abandonaron a Jesús, puede entenderse en el contexto

[6] Capítulo V, "El Nuevo Testamento", nº 19. Véase *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones.* B.A.C., Madrid, 1966 (2a. ed.), pág. 140.

de las pretensiones de los gnósticos de haber hallado un nuevo camino secreto de llegar a la salvación. Ese "nuevo camino" de los gnósticos es realmente volver a donde solían estar, donde no había salvación.

Por consiguiente, es posible ver en ese discurso el uso de los hechos y palabras efectivos de Jesús, pero un uso adaptado a las necesidades de la Iglesia. El estímulo para este trozo del evangelio, que es una explicación del milagro de la multiplicación de los panes para los cinco mil, parecerían ser las objeciones gnósticas a la eucaristía. El evangelio afirma la presencia real de Cristo en la eucaristía misma, como se celebra actualmente en la Iglesia. Toda la escena de la multiplicación de los panes está montada en el contexto de la Pascua: "Y estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos" (6:4). Jesús contrasta su acción con la de Dios en el Antiguo Testamento. En tiempos antiguos, Dios dio a los judíos pan desde el cielo, pero todos ellos murieron. Ahora Dios da un pan nuevo: la carne de Jesús, que es verdadero pan (6:31 y 51).

Los relatos de los evangelios sinópticos, en su sobrio relato de los acontecimientos de la Última Cena, podrían parecer "históricos" en el sentido de que su finalidad fuera simplemente la narración de lo ocurrido. Mas estudiando detenidamente los textos, y asimismo la presentación por san Pablo de la tradición que se le comunicó, los tratadistas de las escrituras llegan generalmente a la conclusión de que las palabras de Jesús narradas en esos relatos, tienen origen *litúrgico*.[7] Aceptando que esa tradición litúrgica tiene sus raíces en lo que realmente ocurrió en la Última Cena, los orígenes litúrgicos de las palabras de la institución hacen resaltar una importante dimensión en lo que los evangelios dicen. Presentan, sin duda, la tradición conservada en la Iglesia acerca de la Última Cena, pero la fuente de la narración de los evangelistas es la celebración diaria de la eucaristía en las comunidades cristianas. Benoit señala que el relato de Pablo presenta la tradición litúrgica de Antioquía mientras que la de Marcos parece reflejar el uso de la comunidad de Jerusalén.[8] Ambos relatos son sumamente parcos tanto en materia de detalles como en la explicación del significado de la acción de Jesús. Para las comunidades cristianas, en cambio, el significado era suficientemente claro teniendo en cuenta la escena en que los evangelistas pusieron sus relatos. Y por el escenario de esos relatos llegaron a entender tanto lo que Jesús hizo en la Última

[7] Jeremías, *op. cit.*, págs. 106 ss.; Benoit, *art. cit.*, págs. 72-73.
[8] *Art. cit.*, pág. 72.

Cena como lo que la Iglesia hace diariamente en su celebración de la eucaristía.

Los evangelios sinópticos sitúan la Última Cena en un contexto que ofrece dos direcciones. De lo que precede al relato de la institución puede inferirse que el significado de la eucaristía debe buscarse en el contexto del significado de la Pascua. De lo que sigue luego se ve que el significado de la eucaristía es colocado en el contexto de la pasión y muerte de Jesús. Todas estas dimensiones sirven para dilucidar el significado de una por la otra. La Pasión y la Pascua iluminan el significado de la Última Cena (y, en consecuencia, de la eucaristía en la vida de la Iglesia), y la Última Cena explica la dirección final de significado encarnada en la Pascua y en el relato de la Pasión. En la Última Cena, Jesús dijo: "Éste es mi cuerpo... Esto es mi sangre". Pero ¿cuál es el significado de este cuerpo y sangre? De la doble dirección de significado échase de ver que este cuerpo y esta sangre son realidades sacrificiales. El cuerpo de Cristo adopta el significado del Pan sin Levadura: la comunión en el sacrificio pascual, sacrificio cuyo significado y poder se transforma en el sacrificio de la cruz. El cuerpo de Cristo es el cuerpo de Jesús que fue crucificado y que resucitó. La sangre de Cristo, la "sangre del pacto", adopta el significado de la sangre del sacrificio pascual, derramada al pie del altar. Es un sacrificio para la propiciación de los pecados, un sacrificio del pacto entre Dios y el hombre, una celebración de la liberación, un acto en que Dios constituye y reúne a todo un pueblo. Al propio tiempo, la acción de Jesús en la Última Cena da el significado y poder de la Pasión, acontecimiento que, de otro modo, es simplemente un terrible hecho físico para el espectador. El cuerpo de Jesús es un cuerpo que no es sacrificado sino "dado para vosotros". Su sangre no es simplemente derramada, sino derramada "por muchos", "en perdón de los pecados". Y la orden "Tomad y comed... tomad y bebed" es la orden de Cristo de comulgar en el significado y poder de su sufrimiento, muerte y resurrección. Por consiguiente, el comer y beber que se lleva a cabo en la eucaristía es comunión sacramental en la realidad sacrificial de Cristo.

La presencia de Cristo, la presencia real, la verdadera presencia, es, pues, absolutamente central en la fe bíblica en el significado y poder de la eucaristía. San Pablo lo pone de relieve como aditamento a los relatos de la institución, aditamento que no aparece en los demás. Cita las palabras de Jesús: "...haced esto en memoria de mí" ([Luc. 22:19]; 1 Cor. 11:24) y "haced esto todas las veces que bebiéreis, en me-

moria de mí" (1 Cor. 11:24). La eucaristía es la celebración por la comunidad del poder del acto redentor de Cristo en la cruz: "Porque todas las veces que comiereis este pan y bebiereis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" (íd. 26). Exactamente como Jesús proclamó ante los asistentes a la Última Cena el significado y poder sacrificiales que había en su cuerpo y sangre, la Iglesia proclama esta misma realidad sacrificial, presente entre ellos en "este pan" y "esta copa". Además, Jeremías pone de relieve en estas palabras de Jesús una dimensión bíblica que les da una significación aun más amplia.[9] Señala que estas palabras son una oración en el sentido de hacer esto en la Iglesia, a fin de que *Dios* se acuerde de Él. Y esta interpretación introduce la significación escatológica de la eucaristía, significación que corresponde al tratamiento de la Epístola a los Hebreos, en la que se hace hincapié en el hecho de que Cristo penetró una vez para siempre en el mismo cielo para presentarse ahora por nosotros en la presencia de Dios (9:24). Cristo es un don de culto de Dios al hombre, un culto que es participación-en-comunión en la efectiva realidad cúltica del Señor Resucitado y glorificado, sentado a la diestra de la Majestad (8:1-2). Por consiguiente, no sólo es el hombre quien celebra la acción redentora de Jesús, sino que en esta celebración, la realidad sacrificial de Jesús es celebrada como Él está ante el Padre, motivo constante para que Dios se acuerde de sus promesas, oración constante para el cumplimiento de esas promesas. Y el cumplimiento de esas promesas se convertirá en historia humana "cuando Él venga" (1 Cor. 11:26).

Por consiguiente, los relatos de la institución de la eucaristía confrontados con los acontecimientos de la Última Cena, afirman claramente la presencia real de Cristo. Son narraciones que exponen la realidad histórica de la Última Cena, pero su intención primordial no es la simple narración histórica del acontecimiento, antes bien la presentación de ese acontecimiento como fundamento de la interpretación hecha por la Iglesia apostólica de lo que ocurre en la propia celebración de la eucaristía por la Iglesia. Esas narraciones son —interpretadas en este amplio contexto histórico— una notable afirmación de la presencia real de Cristo en la eucaristía, no simplemente de Su presencia real en la Última Cena. Como tantos aspectos de las narraciones evangélicas, no son simplemente la exposición de las palabras y hechos de Jesús. Lo son, sin duda, pero

[9] *Op. cit.*, págs. 237-255.

la vida histórica de Jesús se presenta como base para el significado y poder que está encarnado en la vida cotidiana de la Iglesia de la edad apostólica. En definitiva, esas narraciones hablan de la eucaristía aquí y ahora, no simplemente allí y entonces. Como los acontecimientos del Antiguo Testamento, estos acontecimientos están escritos "para nuestra admonición" (1 Cor. 10:11) y predican el significado y poder de la eucaristía a los creyentes de nuestros días. Y en esa predicación, tan sugestivamente iluminada por la luz del significado de la Pascua, nos predican la unidad de nuestra mesa eucarística con el "altar" que Dios levantó en Cristo, estableciéndolo como el nuevo "lugar para la propiciación" en la sangre que Él derramó y que nosotros recibimos en la fe (Rom. 3:25).

Queda por hacer una consideración final. Es la relativa al carácter de la presencia real de Cristo en la eucaristía. En la elaboración teológica de la presencia real, el colorario de esa afirmación fue a menudo la cuestión acerca de qué está presente en la eucaristía. El Concilio de Trento, siguiendo la guía de la teología desde el siglo XII, afirmó que en virtud de las palabras de la consagración el cuerpo y sangre de Cristo están presentes, pero, debido a la inmortalidad del Cristo Resucitado y a la inseparable unidad de lo divino y humano en Jesús, su alma y su divinidad están también presentes. De esta suerte Cristo entero está presente bajo las especies del pan y del vino. Además, los teólogos y predicadores presentaron una explicación de la eucaristía fundándose en esta cuestión que se centra alrededor de la presencia de la acción de Cristo. La teoría de Odo Casel del "misterio-presencia" es tal vez la más conocida de esas explicaciones. Lo central en esa teología es la convicción de que la celebración litúrgica de la vida de Cristo evoca de algún modo los acontecimientos históricos de su vida, de suerte que esos acontecimientos están ahora "presentes en el misterio", por lo menos en la medida en que está presente su poder religioso. Schillebeeckx observa con razón que esa posición es una forma sutil de docetismo, señalando que la verdadera humanidad de Cristo exige una genuina historicidad en su vida: que sea una vida vivida con el carácter irreversible de la historia humana.[10] Si esos acontecimientos y acciones son genuinamente históricos, ocurrieron una sola vez y no pueden ocurrir de nuevo. La misma tendencia aparece en la predicación que se oye especialmente durante la liturgia

[10] E. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God.* Nueva York y Londres, 1963, págs. 54-59.

de la Semana Santa, al señalar con insistencia que el acontecimiento de la Última Cena, la crucifixión y la resurrección se renuevan en su celebración. La misma pregunta "¿Qué está presente?" es la fuente de varios problemas de la teología escolástica referentes a los "accidentes" de la humanidad de Cristo glorificada. La cuestión acerca de la "cantidad" de presencia de Cristo, ejercitó el ingenio de más de un teólogo en la Edad media y aun después.

En todos estos problemas, la dificultad fundamental no parece ser tanto las respuestas, bastante lógicas según los principios de las diversas escuelas de teología, sino más bien la cuestión en sí misma. La historia de la teología ha sido tan a menudo el registro de respuestas contradictorias a una pregunta, que sería mejor que ésta no se hubiera formulado nunca. Una vez aceptada la pregunta, las respuestas seguirán las convicciones de la escuela a que pertenezca cada teólogo. Por consiguiente, cuando se pregunta "¿Qué está presente en la eucaristía?" son lógicas las respuestas: cuerpo y sangre, alma y divinidad, acontecimiento histórico, extensión, un tipo excepcional de ubicación. Pero parecería más en consonancia con los principios de la inteligibilidad lógica que la pregunta se formulara de otro modo, a saber: "*¿Quién está presente?*". Puesto que es en la unidad existencial del Verbo Encarnado como mejor puede contestarse de modo real el problema del carácter de la presencia de Cristo.

La pregunta "¿Quién está presente en la eucaristía?" centra la teología de la eucaristía en la realidad personal de Cristo. Y, a juzgar por los principios de inteligibilidad teológica del Primer Concilio Vaticano —a saber, que el conocimiento más fructífero de los misterios de la fe viene de analogías humanas y de la mutua conexión entre la Trinidad, la encarnación, la Iglesia y la gracia— esta pregunta coloca la teología de la eucaristía en un contexto cristológico, con las repercusiones trinitarias y eclesiológicas de este contexto. Por otra parte, esta pregunta coloca también la eucaristía en un marco más humanamente inteligible, puesto que los actos y acontecimientos sólo pueden estar "presentes" en un contexto dado, en la medida en que lo estén la persona o personas que llevan a cabo estos actos y comprenden estos actos y acontecimientos. En efecto, las acciones y los acontecimientos no flotan libremente en la historia; son acciones de personas y son acontecimientos en los que las personas son indispensables para el carácter histórico. Aunque esto pueda parecer trivial, contiene la respuesta al significado de la eucaristía en conjunto, la predicación del

verbo, el cambio que se opera en la consagración, el significado de la comunión y el sello sacrificial de estos distintos momentos dentro de la acción sacramental única de la eucaristía.

La realidad personal de Cristo es la del Hijo de Dios encarnado en una historia humana real. Mas esto implica dos dimensiones en las acciones personales de Cristo, dimensiones implícitas en la expresión "acciones teándricas". La vida de Cristo es a la vez divina y humana. Actualizada personalmente por la realidad del Hijo de Dios, la acción de Cristo es, sin embargo, auténticamente histórica en el sentido humano. Esto significa que, si bien la raíz de esas acciones es la realidad intemporal del Hijo de Dios, ellas ocurren en la realidad histórica de la situación humana. Y esto, a su vez, significa que, si bien desde un solo punto de vista el Hijo es todo cuanto Él es o será, su vida humana es auténticamente humana, dotada de la genuina historicidad de la situación humana. Y esto significa que Jesús no es simplemente un hecho humano estático, sino que su vocación humana consiste en llegar a ser el hombre que Él es. Esto está muy bien expresado en el himno de la Epístola a los Filipenses cuando se dice que Jesús "se hizo obediente" (2:8). El hecho de que Jesús sea "el Señor" no se debe simplemente a su ser Hijo de Dios, poseedor de "igualdad con Dios", sino que es el fruto del curso histórico de su vida. Lo que Él es ahora; mejor dicho: quien Él es ahora, es también fruto de la muestra de obediencia que manifestó en calidad de Hijo en términos humanos para la salvación del hombre. Porque fue obediente "hasta la muerte", Jesús es el Señor, la gloria de Dios, del Dios Padre. Pero ¿qué significa todo esto?

Significa dos cosas. En primer lugar, en términos de la vida humana y de la vocación de Jesús, significa que su resurrección es el fruto de una vida entera en la que Él manifestó su condición de Hijo en la constante obediencia a la iniciativa de su Padre. Diciéndolo de otro modo: la historia humana de Jesús hizo de Él quien Él es ahora. Por consiguiente, si es el Resucitado, lo es porque es el Crucificado que entregó su vida en la profesión de su propia condición de Hijo. Esta dimensión de la vida de Jesús constituye casi una antífona en el evangelio de Juan, con la insistencia constante en el hecho de que las palabras y los actos de Jesús son fruto de la iniciativa del Padre. Aparece en casi todos los capítulos de Juan. Esto es Él personalmente, y ésta es su confesión hasta el fin. Juan termina su evangelio con la final y más grande beatitud: "Bienaventurados los que no vieron y creyeron" (20:29). Lo im-

portante no es la vida humana sino el hecho de que ésta sea manifestación humana personal del Hijo de Dios para la salvación del hombre. Es el contenido divino de la vida de Jesús lo que constituye el nivel último de su significado. No es un simple llamamiento al análisis histórico sino a la fe en que se ve encarnado al Hijo de Dios.

Pero al propio tiempo es importante la modalidad humana de la vida de Jesús. Y lo es porque Jesús no se limita a aparecer como el Resucitado, sino que llegó a serlo mediante la pauta de su vida y muerte. De esta suerte, todo cuanto Él es ahora, el Señor, es fruto de la muestra histórica de fidelidad y obediencia a su misión central: la de ser Hijo de Dios de un modo humano. Jesús —para decirlo con otras palabras— no es simplemente quien es, sino que es quien Él llegó a ser, el Hijo de Dios que vivió toda su vocación humana hasta la plenitud y así se convirtió en el "Hijo de Dios con potencia" mediante su resurrección *desde la muerte* (Rom. 1:4). Así, pues, la vida entera de Jesús es importante porque en su fiel obediencia al Padre, aun hasta la muerte, es como llegó a ser el Resucitado, el Señor, el Cristo, ungido con el Espíritu.

Por otra parte, esta consideración de la genuina historicidad de la vida de Jesús y del hecho de que mereció su resurrección, tiene que equilibrarse siempre con el hecho de que es Hijo de Dios. Esto da un carácter excepcional a su historia humana personal. Significa, al fin y a la postre, que la realidad personal encarnada en esa vida humana no está supeditada a las categorías de la historia humana para Su propia constitución personal. La historia humana de Jesús encarna una persona que no está sujeta a la historia como persona. Y esto significa que la pauta histórica de la vida y muerte genuinamente histórica de Jesús, contiene una dimensión de realidad, una realidad que puede denominarse "transhistórica".[11] Las acciones de Jesús son acciones que Él lleva a cabo en el tiempo, pero el sujeto personal de esas acciones es la intemporal actualidad del Hijo de Dios. Y de esta suerte, aunque esas acciones sean genuinamente históricas, son también de carácter intemporal, perenne. Lo que Jesús hizo en su historia humana es actual, ahora, en su realidad personal. Lo que Jesús hizo en la Última Cena, lo que hizo en el Calvario y lo que hizo en la resurrección, todo ello es actualmente real en su realidad personal en este momento.

[11] *Op. cit.*, pág. 56.

3. EL DON ÚNICO

La presencia personal de Cristo, con todo el significado y poder salvífico que entraña, es la clave para comprender tanto la unidad como la diversidad de los dones de la eucaristía. En efecto, la realidad personal de Cristo es una unidad en la diversidad. Así se pone claramente de manifiesto en el Concilio de Calcedonia, que insiste en el hecho de que lo humano y lo divino deben verse en Cristo "inconfusos... indivisos e inseparables... manteniendo la particularidad de cada naturaleza [humana y divina] que concurre en la única persona y subsistencia". El don de la comunión en Cristo es el don que es único en su realidad personal, pero multivalente en la realidad de la distinción en Cristo de lo divino y lo humano. La comunión en Cristo es el don de su vida divina encarnada en una historia humana.

La comunión en Cristo significa que la eucaristía es el don de comunión en la misma vida de Cristo, pues el hombre que recibe a Cristo mora en Cristo y Cristo en él. "Como me envió el Padre viviente y yo vivo por el Padre, asimismo el que me come, él también vivirá por mí" (Juan 6:56-57). Esto es un don de la vida de Dios: la vida del Padre, el Hijo y el Espíritu. La teología de la eucaristía se ha centrado en torno a la realidad personal de Cristo, pero es preciso recordar que la distinción de personas en la Trinidad no significa que éstas puedan separarse unas de las otras. Muy al contrario, las personas de la Trinidad son inseparables entre sí. Así, pues, quien ve a Cristo ve al Padre, y quien recibe a Cristo recibe al Padre —y también al Espíritu. Esta consideración coloca el misterio de la eucaristía sobre el fondo del misterio de la Trinidad con arreglo a la definición del XI Concilio de Toledo. Ampliando la definición del Concilio de Nicea, el XI de Toledo insistió en que, si bien es verdadera la distinción de las personas de la Trinidad, eso no significa que esas personas sean separables. Significa, por el contrario, que las tres personas no pueden considerarse separables, puesto que ninguna de ellas existe antes o después de las otras ni sin ellas, en la inexpresable unidad de la naturaleza divina. El don de Cristo es un don del Padre y éste un don del Espíritu dado en Cristo y por Cristo.

Mas ese don de la vida del Padre, Hijo y Espíritu se cumple en la realidad *humana* de Cristo, en la persona del Hijo encarnado. Y esto significa que la realidad personal de Cristo es el núcleo intemporal de las acciones de la Última Cena, del

Calvario y de la resurrección. Si se pregunta, pues, qué es lo que hace que la eucaristía sea un sacrificio, la respuesta debe buscarse en el hecho de que la eucaristía es comunión con la realidad personal de Cristo. La Epístola a los Hebreos hace hincapié en la perenne realidad sacrificial de Cristo e insiste en la acción histórica humana en que se realizó ese sacrificio, a la vez que en la perenne actualidad del mismo. Por una parte, Cristo tuvo que *aprender* obediencia y así vino a ser una causa de eterna salud para todos los que le obedecen (5:7-10), pero al propio tiempo, una vez que hubo ofrecido su vida y deshecho el pecado de una vez para siempre, con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados (9:26; 10:10-15). El valor de esa sola ofrenda no está en el hecho de que sea mejor porque sea más grande que cualquier otra ofrenda humana. Su valor está en el hecho de que es una ofrenda hecha por el Hijo de Dios en unión con el Padre y el Espíritu. Es una ofrenda dada al hombre por Dios en Cristo. Es una ofrenda infaliblemente aceptable para Dios. Es una ofrenda que logra indefectiblemente la autenticidad cúltica que ningún acto humano puede lograr, porque es un acto divino de adoración en los acontecimientos de la vida y muerte de Cristo. Así, pues, la presencia eucarística de Cristo es de suyo y en sí misma una presencia sacrificial. Sacrificio y sacramento no son dos dones en la eucaristía: son uno solo, uno solo en la realidad personal de Cristo.

Debido al hincapié que se ha hecho en las diversas dimensiones del sacramento y el sacrificio en la eucaristía, ésta acabó siendo presentada en dos realidades: la presencia sacramental de Cristo y la acción sacrificial operada en la consagración. Las afirmaciones históricas de la Iglesia tuvieron importancia y siguen teniéndola. Mas la apreciación teológica de la eucaristía exige que ésta sea colocada contra su fondo en la teología de la Trinidad y de la encarnación. Y desde este punto de vista, el principio unificador entre la eucaristía, la Trinidad, la encarnación y la Iglesia puede buscarse en la función mediadora de Cristo. La mediación es el contenido central de la encarnación, y en diferentes contextos tiene características diferentes. Así, por ejemplo, en el contexto de la situación humana pecaminosa, la encarnación es la acción de Dios de redención del hombre en Cristo. San Pablo lo pone de relieve en su afirmación de que Dios reconcilió el mundo a sí por Cristo (2 Cor. 5:18-19). En el contexto de la rectitud de Dios, de su absoluta lealtad a sus promesas, la función de mediación de Cristo se expresa en términos de satisfacción. San Pablo desarrolla este

aspecto de la mediación de Cristo poniendo en contraste el efecto del pecado de Adán y la vida y muerte de Cristo, y afirma que si reinó el juicio de la muerte fue por culpa del pecado de un hombre, pero en Cristo Dios confirió a los hombres el don de reinar en vida (Rom. 5:16-17). Por último, en el contexto del llamamiento al hombre para que adore a Dios en espíritu y verdad, el don de Dios al hombre en Cristo es el don de una auténtica adoración, un sacrificio perfecto y permanente en el que el hombre puede expresar esa vida de adoración que sólo es auténtica en el don de Dios (Hebr. caps. 5, 7-10). Así, pues, en la acción de Cristo, Dios da al hombre un mediador cúltico, pero éste es sólo un aspecto de la universal función mediadora de Cristo. Su sacrificio es perfecto; no necesita repetición porque Él continúa siendo para siempre ese sacrificio: Él "vive siempre para interceder" (Hebr. 7:25).

Todos estos múltiples aspectos de la realidad personal de Cristo son, no obstante, facetas de la única función central de Cristo: "Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se dio a sí mismo como rescate por todos..." (1 Tim. 2:5-6). Si bien no puede asignarse a priori motivo alguno a esa función mediadora, se puede entender algo de ella fijándonos en las relaciones personales que constituyen las personas de la Trinidad. En este contexto, la realidad personal del Hijo es la de derivarse del Padre. El Hijo existe en el hecho de que proceda del Padre y haya sido generado por Él. Y aunque el Padre no se derive del Hijo, está constituido como persona por su relación con el Hijo. La realidad personal y función del Hijo consiste en ser la imagen, el verbo, la perfecta autoexpresión del Padre. Esta relación se sustrae al análisis por el hecho de que si bien el Padre genera al Hijo, no podemos concebir la acción de generación salvo por la persona del Padre quien, a su vez, sólo está constituido como persona por su relación con el Hijo. Pero, a pesar de esto, la personalidad revelada del Hijo consiste en ser la imagen y verbo del Padre. La realidad personal del Espírtu está constituida por una relación con el Padre e igualmente con el Hijo. En efecto, el Espíritu subsiste como la persona que es el amor de Padre e Hijo, que une a Padre e Hijo en la inefable unidad de la naturaleza divina. La realidad personal y función del Espíritu consiste en ser el vínculo entre personas.

Estas realidades personales y funciones son indispensables para comprender la encarnación. Como persona, el Hijo asume una relación con una naturaleza humana individual, se con-

vierte en hombre: el hombre Jesús. Mas el significado y valor de Su vida va mucho más allá de la individualidad de su propia existencia humana. Y esto no tanto porque, como pretenden algunos teólogos, de algún modo todos los hombres estén "incluidos" en la individualidad de Jesús, sino porque, en la inseparable unidad de la naturaleza divina, el Hijo sigue unido al Espíritu aun en la encarnación. Jesús viene al mundo ungido con el Espíritu.

Los evangelios exponen este tema de diversos modos. Mateo y Lucas asocian con el episodio del bautismo esta unión de Cristo y el Espíritu. En esta teofanía, Dios manifiesta a su Hijo al mundo y lo unge con el Espíritu. En el evangelio de Marcos, Jesús aparece en escena junto con el Espíritu, y ese Espíritu comienza su lucha contra el espíritu del mal desde el mismo principio del Evangelio. Juan comienza su evangelio con la misma vena proclamando que Jesús es el "cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (1:29), y coloca la aparición de Jesús en el contexto de la expectación de la efusión del Espíritu de rectitud en los últimos días, lo cual es signo del Juicio Final: el perdón de los pecados. Pablo desarrolló más explícitamente este tema en una teología en la que la plena realidad de la condición de Hijo propia de Cristo aparece en la resurrección. En ella Cristo es "constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos" (Rom. 1:4), de suerte que así como el primer Adán llegó a ser un viviente, el segundo Adán llegó a ser un espíritu que da vida (1 Cor. 15:45).

En esa unción de Jesús con el Espíritu es posible ver una cantidad de misiones mediadoras. Se le da la misión asociada en Isaías a la efusión del Espíritu: la misión de verbo mediador de Dios al hombre, de "dar buenas nuevas a los pobres" (Luc. 4:18; Is. 61:1-2). Mas si la unión del Espíritu con Jesús se mira desde el punto de vista de la realidad personal y función del Espíritu, la importancia central de esta unción puede considerarse que es la de unir la persona encarnada de Cristo con otras personas gracias a la mediación de su humanidad. La unción de Cristo con el Espíritu —para decirlo de otro modo— hace que el hombre Jesús sea el mediador ontológico entre Dios y el hombre. Esto significa que Dios no se limita a obrar "como si" todos los hombres estuvieran en Cristo, "como si" su muerte fuera una muerte que debe tomarse literalmente en nombre y en lugar de todos los hombres. Al ungir a Jesús con el Espíritu, su vida, muerte y resurrección son real y objetivamente para todos los hombres. San Pablo hace hincapié en esto

con notable claridad en el himno con que comienza la Epístola a los Efesios bendiciendo a Dios por haber dado a los hombres toda bendición en Cristo antes de la fundación del mundo, por haber elegido a los hombres en Cristo. Por esta razón, los hombres tienen redención: el perdón de los *pecados, en* Cristo. En realidad, todo el plan de Dios es simplemente unirlo todo en Cristo, cabeza y fuente de todas las cosas creadas (Ef. 1:3-10). El himno de la Epístola a los Colosenses se limita a afirmar que todo fue creado por medio de Cristo y hacia Cristo. La constitución entera del orden sobrenatural se opera concretamente en la creación de hombres en dirección a la "plenitud" de Cristo (Col. 1:15-20). El don de la propia vida de Dios, que es la realidad central de la "gracia", se da al hombre en Jesucristo. Esto es el cogollo de su función mediadora. Él es, de un modo real aunque místico, el conjunto de la humanidad, y por esta razón todos los hombres son redimidos por Él.

El propio Jesús lo expresa en un contexto cúltico cuando se asocia a sí mismo con la muerte sacrificial del "siervo de Yahvé" diciendo que la finalidad para la que viene es "dar su vida en rescate de muchos" (Marc. 10:45, Is. 53:10 ss.). Existe la tentación, especialmente en la teología de la eucaristía, de disociar esta realidad cúltica de la vida de Jesús y de unirla sólo a su muerte. Eso lleva a la convicción de que es el sacrificio del Calvario lo que está presente en la eucaristía. Mas esa opinión pasa por alto un hecho fundamental: que el verdadero sacrificio es solamente expresión de una vida de adoración que es llevada a culto ceremonial y expresada en él. Sin este contenido existencial en la vida del adorador, la adoración se convierte en mera ceremonia desprovista de contenido real. Por consiguiente, la muerte de Cristo sólo puede considerarse como sacrificial en el contexto de la auténtica adoración que está en la entraña de su vida entera. Esta es la afirmación última y definitiva de su relación con Dios en el acto de ofrendar Su vida. Y sólo es verdadera en la medida en que la vida humana de Jesús es una constante e invariable acción de auténtica adoración, la incesante afirmación de quién es Él ante Dios. El evangelio de Juan hace hincapié con especial claridad en esta realidad de la vida de Jesús. El tema de la fidelidad de Jesús a la iniciativa del Padre, es un refrán antifonal que resuena en casi cada capítulo y llega a su punto culminante en la afirmación de Jesús en sus últimas palabras: que Él se "santificó" a sí mismo, de suerte que sus discípulos pudieran santificarse también en verdad (17:19). Esa expresión es una traducción de un término hebreo cuyo significado parece que se

ha perdido, pero que se refiere al ritual en que un hombre era instalado como sacerdote. En las palabras de Jesús, ese "santificar" es la expresión de algo que estuvo en la vida de Jesús desde el primer momento, a saber: su fidelidad a la obra que el Padre le dio para hacer (Juan 17:4). Jesús la ejecutó, y esta ejecución es el corazón y el alma de la adoración de Jesús al Padre, adoración en que Jesús se santificó a sí mismo; se santificó a sí mismo de suerte que "ellos" (sus discípulos y los que llegaran a creer en ellos) también se "santificaran en verdad". Por consiguiente, la santificación de los discípulos significa fundamentalmente que los discípulos lleguen a compartir la fidelidad de toda la vida de Jesús afirmada definitivamente en su muerte, pues es precisamente por ellos, en su nombre y en su lugar, por lo que Cristo se santifica a sí mismo en su vida de fidelidad. Llegan a compartir, pues, el contenido entero de la historia personal de Jesús.

Todo esto sirve para ilustrar el hecho de que la adoración no es una realidad aislada. Es el fiel viviendo de la vocación de ser criatura de Dios. Sólo en la medida en que eso es realmente el contenido de una vida, puede la adoración ceremonial tener algún contenido real. En este contexto, se patentiza que la muerte de Jesús sólo puede denominarse "sacrificio" en la medida en que su vida entera es una vida de auténtica adoración por su absoluta fidelidad a la obra central que le asignó el padre: llevar la vida de Dios al hombre viviendo como el Hijo de Dios de un modo humano por cuenta de los "muchos" y en nombre de ellos. La dimensión cúltica de la vida de Jesús se advierte mirando la vida de Jesús desde este punto de vista. No es algo que esté totalmente disociado y sea totalmente diferente de todo el modelo de su vida. Su *vida* entera, celestial y terrenal, es su *adoración* del Padre.

Esto tiene una importante repercusión para la teología de la eucaristía: el hecho de que la eucaristía no es una pluralidad de dones (la presencia de Dios, el sacrificio, la comunión), sino un solo don. Es el don de Dios de una adoración que el hombre no puede lograr por sí mismo. Es una adoración dada al hombre por Dios en Jesucristo, el único mediador entre Dios y el hombre y en el cual está contenido cualquier don de la gracia por cuenta del hombre. En la realidad personal de Jesús, el hombre tiene la redención del pecado, satisfacción por sus culpas, y un sacrificio que siempre será grato y eficaz ante Dios. Por esto es el único Hijo engendrado de Dios y en el cual se complace. La presencia personal de Cristo en la eucaristía es en sí misma un sacrificio. El único don de Cristo es el don de

toda mediación en el único mediador entre Dios y el hombre.

La eucaristía no es un don de la muerte. Es el don de una vida, la vida inagotable de Cristo Resucitado. Esa vida es el don de la adoración, del sacrificio. Es el don de Cristo, quien es y será siempre la realidad sacrificial que Él hizo de sí mismo en su vida, muerte y resurrección. Y esta consideración pone de manifiesto la entraña del significado de la eucaristía. Ésta es un acto de adoración llevado a cabo por Cristo, pero en el que Él asocia la totalidad de su cuerpo consigo mismo para dar gloria al Padre. Mas este don de adoración no es simplemente el don de una acción aislada. No es simplemente el don de un acto de adoración. Es, por el contrario, el don de todo un modo de vida que llega a expresarse en esta única acción. Es el don continuado de la vida del cuerpo de Cristo, dado de nuevo en cada celebración del misterio de ese cuerpo. En continuidad con la celebración judía de la Pascua, la Pascua cristiana es el don de vida y unidad a un pueblo al que Dios congrega en el cuerpo de Cristo mediante la continua efusión del único Espíritu, que es uno solo y el mismo en Cristo y en el cristiano.

La fe bíblica en la eucaristía es, pues, una fe en la presencia real de Cristo afirmada en los términos de los acontecimientos de la Última Cena; pero esa afirmación se dirige primordialmente al significado y valor de la Pascua cristiana que se celebra a diario en la Iglesia. Es una presencia sacrificial porque es la presencia de Cristo Resucitado en la comunidad eucarística bajo las especies del pan y el vino. Es sacrificial por la circunstancia de que Cristo, el mediador único entre Dios y el hombre, ofrece esta adoración a Su Padre, nuestro Padre, asociando todo su cuerpo, la Iglesia, en este acto de adoración perfecto. Y la realidad central de este acto de adoración es el cuerpo de Cristo, su imperecedera realidad humana en la que el Hijo de Dios subsiste ofreciendo infinita adoración al Padre. Mas esta adoración no se dirige simplemente al acto único de la Iglesia asociada a Cristo. En el don de Cristo, la eucaristía es el don de la misma vida de la Iglesia. El don de Cristo y de Su Espíritu son la vida y misterio de la Iglesia. Es un don que vincula a la Iglesia en una unidad en Cristo por medio de su Espíritu. Su poder va más allá del acto de adoración ceremonial, llega hasta la vida cotidiana del cristiano en la Iglesia. Es el don de remisión de los pecados, el vínculo de unidad, la promesa de una vida que no termina. Habiendo Cristo vivido, muerto y resucitado para toda la humanidad, los que coman vivirán eternamente gracias a Cristo.

Restringiendo la teología de la eucaristía a la realidad de la

presencia de Cristo y a la realidad del valor sacrificial de la eucaristía, se pierde de vista el significado, más amplio, de la eucaristía en relación a toda la vida de la Iglesia. Éste es el acto de la Iglesia en el que, asociada con su Jefe celestial, celebra el misterio de su unidad en Él y recibe esta unidad del Padre en el don de Cristo y su Espíritu. La Iglesia vive totalmente de la eucaristía. Es sobre todo en la eucaristía donde Dios nos otorga la "plenitud de Cristo" como promesa de aquella plenitud final en la que todas las cosas se unirán definitivamente en Él.

Esta interpretación más amplia del significado y poder de la eucaristía no está ausente en las teologías evangélicas de la eucaristía. La teología eucarística de Juan asocia, como hemos visto, el significado y poder de la eucaristía con el relato de la multiplicación de los panes. En el discurso sobre el Pan de la Vida, que sirve de comentario a ese milagro, la eucaristía emerge como la última prueba de la unidad de la Iglesia. El texto observa que, al rechazar la eucaristía, muchos de los "discípulos" se alejan y abandonan la fe que salva. Marcos utiliza la alimentación de los cinco mil para comenzar una serie de temas sacramentales que terminan con la alimentación de los cuatro mil (6:30 - 8:10). El primer acto de alimentación ocurre en Galilea y el segundo en la Decápolis después de una estadía entre los gentiles en la que se producen la curación de la hija de la mujer sirio-fenicia (7:24-30) y la del sordomudo por el "effatá" (alusión al bautismo). Las objeciones de los fariseos en el capítulo 7 ponen de manifiesto el conflicto entre judíos y gentiles en la Iglesia mencionado en los Hechos de los Apóstoles (c. 15). Marcos trata de eso en su comentario de que todos los alimentos fueron declarados limpios por las palabras de Jesús (7:19). Pero en un contexto más sacramental, Marcos presenta la eucaristía como el vínculo de unidad entre judíos y gentiles ofreciendo el cuadro de un Jesús alimentando a las multitudes de judíos y gentiles igualmente. Mateo sugiere este mismo tema en un evangelio más orientado a una teología misionera al colocar estos milagros entre las grandes parábolas de la Iglesia (c. 13) y la confesión de Pedro en Cesarea (16:13-32). La función de esos sucesos en Mateo no pone el mismo énfasis en la unidad, pero está muy relacionada con la constitución de la Iglesia.

La fe bíblica en el significado de la eucaristía contiene, pues, una vigorosa afirmación de la presencia real de Cristo en la eucaristía tal como se celebra en la Iglesia. Coloca esta presencia en un claro contexto sacrificial como el de la Ultima

Cena. Mas se refiere también al significado de esta presencia de Cristo. La presencia de Cristo es una presencia que une a la Iglesia en Él, es el constante don de la misma vida de la Iglesia en Cristo su Cabeza.

CAPÍTULO III

El sacramento de la eucaristía

En el presente estudio hemos tratado, hasta ahora, de presentar los cambios históricos de énfasis que se han producido en el tratamiento teológico de la eucaristía y en la experiencia litúrgica de la eucaristía. Intentamos luego estudiar la exposición de la fe bíblica en la eucaristía a fin de situar las cuestiones de la presencia real y valor sacrificial en una teología de la eucaristía más amplia, tal como aparece en el Nuevo Testamento. Apoyándonos en estos fundamentos pasamos ahora a un tratamiento teológico más específico de la eucaristía como sacramento. Únicamente después de este análisis previo, será posible presentar satisfactoriamente el actual debate sobre la eucaristía y la cuestión de las apreciaciones contemporáneas acerca de la presencia real y de la "transubstanciación" y "transignificación".

1. UN SACRAMENTO ES UN SIGNO-ACTO

El Concilio de Trento resumió siglos de teología en su exposición del carácter sacramental de la eucaristía: "La eucaristía tiene en común con los demás sacramentos 'el ser símbolo de una cosa sagrada y forma visible de una gracia invisible'" (Dz. 1639). La tradición agustiniana de la teología sacramental, que hace hincapié en la dimensión-signo del sacramento, acabó por fusionarse con los esfuerzos escolásticos que, a partir de la definición de Pedro Lombardo en su *Libro de las Sentencias,* trataron de la *eficacia* del sacramento cristiano como distintivo de los sacramentos de la Nueva y de la Antigua Ley. Esa definición dio carácter bipolar al estudio del sacramento. El sacramento fue tratado como signo y como causa, y la integración de estas dos dimensiones llegó a ser un reto para la teología de los sacramentos durante los siguientes setecientos años. La Reforma, con su insistencia en los sacramentos como signos de la fe del creyente, contribuyó a exigir un mayor én-

fasis en el sacramento como causa de gracia. A partir de esa época, la teología especulativa de los sacramentos se dedicó a la elaboración de varias teorías diferentes de la causalidad sacramental. Sólo un número reducido de teólogos acometió la tarea de integrar en su especulación las dimensiones de signo y causa. Juan de Santo Tomás fue, al parecer, uno de los que más acertaron en esa empresa. El valor de su tratamiento de ésta y otras cuestiones se juzga siempre, no obstante, a través del prisma de las convicciones intelectuales de las diferentes escuelas de pensamiento. Unos la consideran acertada y valedera; otros la rechazan. En general puede decirse, sin embargo, que la opinión se divide generalmente en dos grandes grupos. El primero, que pretende representar la auténtica tradición de santo Tomás, insiste en la causalidad eficiente del sacramento como instrumento que causa gracia. El otro, que refleja más bien la tradición teológica nominalista, tiende a desarrollar una especie de "vínculo moral" entre la acción sacramental y la "producción de la gracia".

No obstante, para una mentalidad un tanto alejada de las convicciones de las escuelas particulares, emerge cierta identidad fundamental entre estos grandes sectores de opinión. Esta identidad estriba en el hecho de que ambas aceptan un común estado de la cuestión. El sacramento es considerado, en efecto, como signo, y el signo es considerado a su vez, como una cosa que se presenta a los sentidos pero que lleva a la mente el conocimiento de algo más: en este caso la gracia. La aplicación de esta definición a los sacramentos entiende, pues, que el sacramento es *una cosa* que tiene relación lógica o gnoseológica con *otra cosa:* la gracia. Diversos sistemas de pensamiento idearán diversas clases de vínculos entre una cosa (el signo) y la otra (la gracia). Pero es común a ambos sistemas el considerar que el sacramento es *una cosa* y la gracia *otra cosa.* La empresa teológica se convierte, así, en la tarea de relacionar de algún modo estas dos cosas. No que ésta sea una convicción consciente y profunda de ninguna de ambas posiciones. Si uno preguntara "¿Cree usted realmente que la gracia es una cosa?" alguien contestaría "Evidentemente no", mientras que otros, según su grado de estrecha vinculación con la pureza de la tradición nominalista, aceptarían que la gracia es efectivamente una cosa que de algún modo tiene que ligarse al sacramento. En todo caso, el tratamiento resulta ser el mismo en gran parte. Este tratamiento ha sido denominado por teólogos que tienden al uso de formas de pensamiento contemporáneas, como "mecanicista" por el hecho de que ve el sacramento como un mecanismo (naturalmente, alguna clase de mecanismo divino) para la producción de la gracia, y como "dualista" por el hecho de que ve como cosas dispares el sacramento y la realidad de la gracia.

Es evidente que la solución de este problema no puede consistir simplemente en formular una nueva filosofía del signo. Y no es esto lo que ha ocurrido en la teología de la eucaristía. Para la solución del problema es fundamental la elaboración de una nueva teología de la gracia misma, que en vez de considerar la gracia como una cosa que "adorna el alma", la considere dentro del contexto bíblico que formula la gracia como la *acción* que Dios llevó a cabo históricamente para compartir su propia vida con el hombre. Esto no significa que la teología de la gracia se exponga simplemente en un tratado individual de teología. Significa que la gracia debe considerarse como la historia entera de la acción de Dios llevada a cabo en Cristo y continuada en la Iglesia y su acción sacramental en forma visible por medio del Espíritu que une a la Iglesia con Cristo. Siendo Cristo la misma visibilidad de la agraciante acción de Dios en la historia, la Iglesia, en su acción sacramental sobre todo, sigue siendo esa misma acción realizada para el hombre en el presente. Teniendo en cuenta este contexto, se ve que la realidad de la gracia es la iniciativa de amor tomada por Dios a favor del hombre, para compartir Su vida con el hombre definitivamente en Cristo y en el cuerpo terrenal que se une a Cristo mediante la acción personal del único Espíritu en Cristo y en el cristiano. La realidad fundamental de la gracia es la agraciante iniciativa de Dios. Esto produce un efecto en el hombre: la capacidad para vivir en un nivel que trasciende las posibilidades humanas. El hombre puede llegar a vivir con Dios en Cristo mediante el Espíritu. Llega a advertir en su vida un sentido que proviene de su respuesta a la iniciativa de Dios en la fe. Las expectativas del hombre respecto de su propia vida adoptan la dimensión de lo divino en la esperanza. La vida del hombre pasa a ser una vida de relación personal con Dios, que de otro modo no sería posible en una relación entre Creador y criatura: la relación de amor. Todo esto es la situación de gracia. Es lástima que otras lenguas no tengan la capacidad de expresar esta realidad, como la tienen, por ejemplo, el alemán y el holandés, que poseen un verbo transitivo que expresa la acción en que Dios "agracia" al hombre (en alemán: *begnadigen;* en holandés *begenadigen).** El uso de un lenguaje de esta índole disipa fácilmente

* El verbo castellano "agraciar" es transitivo y puede emplearse

la "objetivización" de la gracia, que la trata como una entidad estática, el *ornatus animae,* y da a la consideración de la gracia el correctivo de la dinámica de las relaciones personales.[1]

El estímulo para esta apreciación de la realidad de la gracia fue múltiple, pero tal vez el mayor en este sentido fue la nueva apreciación de las escrituras, procedente del rápido desarrollo de los estudios escriturísticos y de la teología bíblica. A pesar de que este desarrollo haya sido promisorio, habría muy bien podido nacer muerto si no hubiera sido por el hecho de que fue acompañado, con notable coincidencia, por la emergencia de nuevas formas de pensamiento.

El estilo existencialista de pensamiento surgió en el siglo XIX como reacción al excesivo racionalismo del movimiento idealista germánico. La visión postkantiana del hombre y su situación lo concebía como radicalmente incapaz de relacionarse de algún modo genuino con algo que fuera más allá de sus propios estados interiores. La mecánica kantiana, la dialéctica hegeliana y la conciencia interna cartesiana no lograron salvar realmente el abismo creado entre el hombre y su mundo por el racionalismo. La rebelión existencialista rechazó esa visión concibiendo al hombre y la situación humana como de suyo relacionados entre sí. Para el existencialismo, el mundo no es una realidad irreconociblemente divorciada entre lo consciente y lo cuantificado. Por el contrario, la situación real es que la entera realidad del hombre se dirige hacia su mundo para la realidad y crecimiento del mismo. El hombre no tiene que "ir al exterior" para alcanzar su mundo; éste lo penetra tan profundamente que realmente es "su mundo". Y la existencia humana es cuestión de que el hombre crezca hacia su propia realidad humana precisamente relacionándose significativamente con el mundo de personas y cosas en el que vive. La existencia humana auténtica es esencialmente crecimiento humano: "ser hombre es llegar a ser hombre". Y llegar a ser hombre no es simplemente la pasiva absorción de influencias del "exterior", sino que consiste en la autoexpresión del hombre en el mundo de personas y cosas que rodea y penetra su propia realidad personal. Ser hombre es llegar a ser hombre, pero llegar a ser hombre es esencialmente un proceso de autoexpresión en el mundo, un proceso en

también en la forma que el autor indica; según Casares significa: dar gracia o belleza, conceder una merced. [*Nota del traductor.*]

[1] Un ejemplo de esto puede verse en P. Fransen, *Gracia, realidad y vida,* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968; y en Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God,* págs. 3-6 (véase cap. II, nota 10, pág. 56).

el que el hombre se entrega a su mundo y crece por este mismo hecho de entregarse.

Desde el primer momento, pues, la visión existencialista del hombre lo coloca en una situación "simbólica". Para poder ser persona, el hombre tiene que expresarse, expresar a ese mundo su propia realidad personal. Esto significa que la realidad interior del hombre tiene que encarnarse en signos corporales, lenguaje y ademanes. Mediante la dimensión corporal de su existencia, el hombre asume el mundo material mediante la función y crecimiento de su misma realidad personal. Y en esta asunción, el mundo material mismo se transforma en la realidad personal que llega a expresar. De esta suerte, el mundo del hombre no es solamente el término y meta de su crecimiento. Es, además, los mismos medios y términos de su crecimiento como persona. La razón de esto es que la realidad personal del hombre no es un hueco abstracto. Por el contrario, es una orientación esencial hacia un mundo real, y el funcionamiento de la persona, el "crecimiento hacia el exterior", se opera en función del mundo que es uno de los polos de la conciencia del hombre. El hombre tiene conciencia de sí mismo con arreglo a su mundo y a la historia de su vida en ese mundo. La misma dinámica de la realidad y función personal debe considerarse, pues, dentro del funcionamiento simbólico de la persona humana. Un hombre sólo sabe quién es en la medida en que sabe qué hizo que él fuera él mismo, en una historia individual concreta vivida exhaustivamente, en un mundo real efectuado realmente por su acción histórica y que es el estímulo, contenido y meta de su historia.

Por consiguiente, el proceso de crecimiento humano, que define el funcionamiento existencial de la persona humana, es, en su esencia, un proceso de signos-actos, actos en los que el hombre expresa su realidad personal a su mundo y de esta suerte crece en busca de su propia realidad personal. En esta visión del hombre, la corporalidad humana es ella misma el *signo* de la realidad personal. En efecto, es mediante la dimensión corporal de la existencia humana como el hombre se da a sí mismo a su mundo, y mediante esta misma dimensión como el mundo del hombre penetra en su realidad personal.[2] Karl Rahner señala, no obstante, y precisamente según la auténtica tradición del tomismo, que la función simbólica del cuerpo no debe considerarse dualísticamente. En efecto, si el alma se considera co-

[2] M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception.* Nueva York y Londres, 1962, págs. 67-174. Véase también Mary Rose Barral, *Merleau-Ponty: The Role of the Body-Subject in Interpersonal Relations,* Pittsburgh, 1965, y Karl Rahner, S. J., "Zur Theologie des Symbols", en *Schriften zur Theologie,* vol. IV, Einsiedeln, 1960, pág. 275 ss.

mo la "forma sustancial" del cuerpo, esto significa que el alma es la misma actualidad del cuerpo, y éste, a su vez, es la misma autoexpresión del alma pero al propio tiempo es existencialmente uno con el alma.[3] Por consiguiente, en los actos-signo en que el hombre expresa al mundo su "interior" personal, se da una unidad fundamental entre el signo (la acción corporal en la que cualquier parte del cuerpo del hombre expresa todo su yo) y lo que éste "significa" (a saber, la interioridad del hombre actualizada en la acción corporal).

Todo esto es importante para comprender qué es "significado". Puede verse que significado no es simplemente un valor que la mente asigna a los elementos de una situación. Significado es más bien la relación mutua fundamental entre el hombre y el mundo en que éste existe. Significado es el valor fundamental que el mundo del hombre tiene para éste y que éste tiene para aquél. El hombre no puede crear este valor porque éste es un aspecto del mismo entregarse del ser del hombre en su mundo. Bien es verdad que el hombre puede crear el valor de sus "señales", mas no puede crear los valores que se le enfrentan en su mundo. Simplemente, éstos están allí. Un hombre puede decir "Cuando yo haga castañetear los dedos, siéntate", pero no puede decir "Aunque yo creo que amo a mi hijo, yo lo educaré en el odio y será una persona amorosa". La mente humana no puede asignar el valor de alimento al arsénico ni al cianuro o atribuir valor de amor a una bomba enviada por correo. Los valores del hombre y de su mundo son demasiado reales, demasiado objetivos y demasiado dados, y si se prescinde de ellos cobrarán inexorablemente su tributo. Antaño se consideraba que el loco estaba poseído por el diablo. Hoy se reconoce que es el terrible desgaste que una vida puede y debe causar a otra.

Por otra parte es preciso decir que el mundo carece de significado si se prescinde de la mente humana. En efecto, aun aceptando todos los valores dados por Dios y existentes en el mundo, únicamente pueden constituir una capacidad de significado actual si la persona humana ejerce sus funciones en el mundo. La función del hombre es la de realizar el significado del mundo en su dirección hacia el hombre mismo y hacia Dios. Y únicamente si el hombre funciona como persona, vive y crece en autoexpresión y se entrega a este mundo, es como llega a ser potencialmente operativa la potencialidad objetiva del mundo del hombre de tener significado actual.

Así, pues, esta visión existencial considera que la vida del hombre en su realidad y funcionamiento existenciales, es una

[3] *Art. cit.*, págs 304 ss., especialmente 306-308.

"simbolización" continua de su propia realidad personal en su mundo. Es importante hacer constar que lo "simbolizado" en el mundo es la propia realidad personal del hombre activa e informada por la realidad del mundo que lo rodea. La autoexpresión del hombre expresa el yo del hombre. Éste es el contenido de su ser personal, y todo él llega a expresarse en el esencial acto-vida de autoexpresión y autoentrega. Por consiguiente, acción simbólica no es simplemente el acto de ver una cosa y pensar en cualquier otra. Acción simbólica es, por el contrario, el acto de dar y recibir una realidad personal encarnada en un signo corporal que, si bien no es la totalidad de la realidad personal, es, sin embargo, la misma aparición de la realidad personal en el mundo de personas y cosas que rodea a un hombre. No se asigna a estas acciones significado "desde el exterior". El significado está encarnado en ellas mismas. La realidad personal que es el significado central de la acción simbólica del hombre, es la razón total de la misma actualidad de estas acciones y su meta. El hombre se expresa a sí mismo a su mundo a fin de ser él mismo y de llegar a ser él mismo.

Además, échase de ver que la acción simbólica no es algo simple. De hecho es muy compleja. Pero a través de este órgano, el hombre toma un número ilimitado de otros objetos materiales y los incorpora al proceso de su autoexpresión. Se envían flores, se dan anillos, se sirven comidas, se disparan fusiles, se escriben cartas, se hacen dibujos y miles de cosas en que el mundo material pasa a ser el portador de la personalidad real del hombre en todo o en parte. Es importante observar, sin embargo, que en la multiplicidad de objetos que constituyen cualquier acto-signo dado, hay una unidad esencial en el acto del significado encarnado en todos estos elementos. Y en esta unidad se opera lo que Schillebeeckx denomina "enajenación fecunda" de las realidades individuales comprendidas en la autoexpresión personal.[4] Los objetos materiales quedan privados de su individualidad física por el hecho de ser incorporados a los actos-signo del hombre y cargados con la realidad personal del hombre. Un fusil en el escaparate de una tienda descansa en su propia realidad física, pero en manos de un asesino se convierte

[4] *Christus, Sacrament van de Godsontmoeting*. Bilthoven, 1961 (3ª edic.), pág. 79. La traducción inglesa omite este término. Una traducción de la sentencia de pág. 76 en la edición de Sheed y Ward de 1963, con este término diría así: "Naturalmente, en su realidad humana, el acto-símbolo de la Iglesia es una realidad que con claridad está genuinamente 'separada' de Cristo y que al propio tiempo está *sacramentalmente* identificada (y en este caso, por consiguiente, en fecunda *enajenación* [vervreemding]) con el activo cuerpo celestial de Cristo."

en expresión efectiva de su temor, odio o codicia. Telas y pinturas, plumas y papel para dibujar, papel y tinta, se ven privados de su realidad física al ser incorporados al acto de transmitir ideas, información o emoción de una persona a otra. Sin duda, siguen siendo ellos mismos físicamente, y todos ellos pueden ser sometidos a examen físico por el que se verá que son papel, telas, pinturas, etc. Mas su realidad existencial en el acto-signo humano, es la de instrumento simbólico que encarna el proceso humano literal y efectivamente. Todos estos elementos *son* la realidad personal que expresan, y encarnan y expresan efectivamente esa realidad al mundo del hombre. Puede decirse, una vez más, que un fusil es un fusil y sigue siendo un fusil aun en manos de un loco. Mas en esa situación uno no se aparta ante la realidad física del fusil como tal, antes bien siente la realidad de la locura de la que el fusil es vehículo, y huye. Obrar de otro modo constituye un intento de ignorar el peligro o verdadera locura.

Este tratamiento antropológico de la realidad del acto-signo ilustra también acerca de su poder. Hay algo de cierto en la opinión que sitúa el acto-signo en el nivel de conocimiento y considera que es un vehículo para la comunicación de ideas. Mas esa opinión del acto-signo lo priva de su poder más total, poder que puede verse en la opinión existencialista de la situación simbólica. El acto-signo es más que un transmisor de conocimiento. Transmite la realidad de la persona humana a otra persona. En el acto-signo, la total realidad personal de una persona llega a otra en una total postura personal de amor, odio o cualquiera de los muchos miles de actitudes personales. Y lo encarnado en el acto-signo no es simplemente la idea de amor u odio, antes bien es el amor u odio mismo, con que todo el poder del que ama u odia es capaz de evocar la respuesta personal total de aquel a quien va dirigido el acto-signo. Naturalmente, el conocimiento es un elemento de este acto, pero éste tiene un significado y un poder totalizantes. En efecto, lleva en sí toda la historia gracias a la cual esta persona llegó a ser esta persona muy especial en este momento, y dirige su totalidad hacia otro ser humano histórico. Así, por ejemplo, el beso entre cónyuges de edad madura, tiene un significado y poder muy diferentes del de una pareja de recién casados. El beso del marido fiel evoca el amor de su esposa, mientras que el del marido infiel evoca el disgusto de la interesada. En efecto, los signos son eficaces mucho más allá del reino de las ideas, y su poder estriba precisamente en su significar. Pues lo contenido en el signo, es precisamente la persona.

2. LOS SACRAMENTOS CAUSAN LA GRACIA "SIGNIFICANDO" LA GRACIA

Dentro de este contexto, es posible, pues, abordar con alguna comprensión la realidad del acto sacramental, el acto que es el "signo de la gracia". Aunque se hayan acostumbrado a restringir el contenido de la palabra "sacramento" a la vida ritual de la Iglesia, hubo un tiempo en que los teólogos ampliaron el contenido de esta palabra para que incluyera la realidad de la Iglesia misma, la anticipación de la Iglesia en el Antiguo Testamento y, sobre todo, al propio Cristo. Desde la época de Matthias Scheeben, Cristo fue denominado *"Ursakrament"* (sacramento primordial), el signo de la gracia en virtud del cual existe cualquier otro signo de gracia. Y ese uso se abrió paso en los documentos del Segundo Concilio Vaticano. En la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, el Concilio se refiere a la Iglesia como el "sacramento... de unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (art. 1) y en la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* toda la Iglesia es denominada "el maravilloso sacramento" (art. 5). Ese modo de hablar es, en realidad, un retorno al modo de hablar patrístico de la Iglesia y de Cristo y que, a su vez, refleja el uso por san Pablo de *mystérion*, palabra que las primeras versiones latinas de la Biblia tradujeron por *mysterium* o *sacramentum*. El contenido de esta palabra en las escrituras y en las obras patrísticas, corresponde a lo que acabamos de ver en la presentación de la realidad de la gracia y del acto-signo. En efecto, "sacramento" significa la entera realidad histórica de la concesión de gracia por Dios al hombre.[5]

La realidad de la gracia, como hemos visto, es fundamentalmente la de Dios compartiendo su vida con el hombre. Esto significa que concebimos la vida del hombre, don constantemente creado por Dios, como participación de la vida personal de la Trinidad, y que concebimos que el hombre es hijo de Dios en Cristo gracias a la mediación del Espíritu. Y esto significa que Dios se revela personalmente al hombre y llama al hombre a una relación personal. Cabe especular sobre los diferentes modos que Dios podría haber utilizado para llegar a todo esto. Pero lo cierto es que Dios lo logró penetrando en la historia del hombre. El amor creador de Dios —para decirlo con otras palabras—

[5] Véase Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie*, Amberes, 1952, págs. 21-235, "De Historiek van de Sacramentsbepaling", especialmente cap. I, "Benadering van het wesen van het sacrament langs de semantiek van de christelijke benaming *mustérion* en 'sacramentum'."

tomó forma visible en la historia del hombre en la perfecta autoexpresión que Dios alcanza en Cristo, "la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creatura" (Col. 1:15). Y Dios dio al hombre el don de Su Espíritu, una misma persona en Cristo y en el género humano, que une a los hombres a Cristo en la misteriosa unidad de su cuerpo. Fácilmente puede verse que toda esta acción histórica (y que hace historia) de Dios es la contrapartida de lo que hemos dicho acerca del acto-signo. En efecto, dentro de la visibilidad terrenal de la vida de Jesús, es Dios quien actúa. Y, por consiguiente, puede verse que Jesús es *el* "signo de la gracia". Es el acto en que Dios se expresa perfectamente al hombre, con todo el poder inherente a la propia autoexpresión de Dios. Jesús es *la* "forma visible de la gracia invisible". Es *el* sacramento. Contiene en sí mismo —como dijo el Concilio de Trento— "la gracia que Él significa", o sea que Su realidad personal como perfecta autoexpresión del Padre es la entraña de la vida humana, de suerte que en esa vida, Dios está perfectamente expresado al hombre en la historia.

No obstante, como hemos visto, la vida humana de Jesús tiene un contenido y valor que va más allá de la individualidad de Jesús. Gracias a su posesión del Espíritu en la unidad de Dios, la vida de Jesús es una vida en la que Dios ha reunido a un pueblo, y lo ha reunido en el don de la única persona del Espíritu que está en Cristo y en el cristiano. Gracias a la mediación de este único Espíritu, Cristo y la Iglesia son uno, de suerte que aunque la vida de la Iglesia en la tierra sea genuinamente terrenal e histórica, su vida y acción son al mismo tiempo los actos de Cristo. Y de esta suerte, en la entraña de la vida de la Iglesia terrenal está la divina realidad de Cristo Resucitado que actúa en la Iglesia y por medio de ella, para realizar la salvación que Él ganó para el hombre. Y así, siendo Cristo el "signo de la gracia", la "forma visible de la gracia invisible", la Iglesia tiene el mismo carácter sacramental de encarnar el don que Dios ha hecho de su propia vida, en una visibilidad terrenal. En el vínculo del Espíritu, la Iglesia se identifica sacramentalmente con su Cabeza, Cristo. Y por esta razón, la Iglesia es un "sacramento", autoexpresión de Dios continuada en la historia mediante el vínculo del espíritu.

Ésta es la base del poder de la acción sacramental de la Iglesia. En sus raíces, esta acción de la Iglesia es la acción de Cristo que está sacramentalmente presente al mundo en la Iglesia. Éste es el significado de la expresión *"ex opere operato"*, expresión del poder objetivo de los sacramentos, que fundamntalmente significa que Cristo está verdaderamente presente en la acción

de la Iglesia, gracias a la identidad sacramental de ésta con Él en ser y acción. Naturalmente, esto no significa que todo cuanto ocurre en la Iglesia sea la acción de Cristo. La historia revela con harta claridad que la Iglesia no comparte completamente la impecabilidad de Cristo. Pero sí significa, en cambio, que la acción en que la Iglesia, en unión con Cristo en el Espíritu, busca la gracia de la redención del Padre, es una en realidad con la continua intercesión de Cristo y, en consecuencia, es la misma presencia de Cristo entre los hombres. Y desde este punto de vista puede verse que la "acción sacramental de la Iglesia" entraña más que su culto ceremonial público. Su predicación es el verbo de Cristo viviendo entre los hombres. Sus obras de caridad hacen presente la caridad de Cristo. Su oración es la oración de Cristo, cargada con el poder de la oración de Cristo.

Mas si esto es cierto de la vida que la Iglesia lleva en unión sacramental con Cristo en su predicación, obras de caridad y oración, lo es por antonomasia de los sacramentos cúlticos: acciones cúlticas en que la Iglesia expresa que es una con Cristo, más que en cualquier otro aspecto de su vida. En efecto, estas acciones son las acciones en que, como señaló Rahner, la Iglesia realiza su misma esencia en la autoexpresión de su propia "interioridad" misteriosa.[6] Y esta "interioridad", la esencia, el corazón de la realidad de la Iglesia, es la de la presencia —efectivamente, de la presencia "real"— de Cristo en el mundo. Es en los sacramentos cúlticos de la Iglesia donde la graciosa iniciativa de Dios "agracia" al hombre aquí y ahora. No santifica al hombre en ninguna acepción mecanicista de la palabra, sino que es el gracioso amor de Dios expresado al hombre en la visibilidad del acto de la Iglesia. Es una invitación visible al hombre para que acepte y se apropie la iniciativa de Dios en su propia vida y lleve la plena realidad de la gracia a su pleno funcionamiento en un genuino amor interpersonal entre Dios y el hombre.

Todo esto sirve para dilucidar qué entendía santo Tomás de Aquino cuando al referirse al poder de los sacramentos, decía que "causan significado".[7] Ateniéndonos a lo dicho sobre "acto-signo" y "gracia", échase de ver que la realidad de la gracia se obtiene en los sacramentos porque éstos son actos en los que Dios hace presente su propia realidad salvífica, y además la hace operativa, en la visibilidad del acto de la Iglesia que es una con Cristo en el Espíritu. En virtud de este vínculo sacramental entre Cristo y la Iglesia, el sacramento es un acto de Cristo: el

[6] The Church and the Sacraments. Nueva York y Londres, 1963, págs. 21-24.
[7] *De Veritate,* q. 27, a. 4, ad 13.

acto-signo en que transfiere su propia realidad salvífica al creyente como invitación objetiva a una respuesta personal. En el acto-signo propio de Cristo está presente para el hombre la realidad objetiva de la gracia. Es posible que todo signo no sea causa, y viceversa, pero el signo auténtico de la gracia es la "causa de la gracia", por lo menos en su presencia objetiva, y viceversa, porque es Cristo el "signo" y al mismo tiempo la causa. Como dijo Schillebeeckx, "el don de la gracia entraña su propia visibilidad". [8]

3. EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA

El Concilio de Trento coloca la eucaristía en su amplio contexto sacramental en el capítulo acerca de "La excelencia de la eucaristía sobre los demás sacramentos" (Dz. 1639), en el que afirma: "No cabe duda de que es común a la eucaristía y a los demás sacramentos que sean 'el símbolo de una cosa sagrada y la forma visible de la gracia invisible'..." El Segundo Concilio Vaticano amplió esa afirmación en la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* en la que se expone la presencia de Cristo en la liturgia en general, haciendo hincapié en su presencia en la misa a través de la persona del ministro y su presencia especial en las especies eucarísticas, su presencia como agente principal en cualquier acción sacramental, su presencia en la lectura y predicación de la palabra y, por último, su presencia en cualquier comunidad orante. El Concilio presentó el principio en que se funda esta presencia cuando dijo que "en la liturgia, la plena adoración pública se opera por el cuerpo místico de Jesucristo, es decir por la Cabeza y sus miembros" (art. 7). El Concilio se refiere a la liturgia en general y tiene presente cualquier clase de celebración litúrgica que constituya el culto público de la Iglesia. Pero échase de ver fácilmente que lo que dice de la liturgia, es cierto por antonomasia de la eucaristía. En efecto, además de la afirmación explícita de la presencia y función de Cristo en la misa, el Concilio indicó otros elementos de acción litúrgica que están todos presentes en la eucaristía. Al fin y a la postre, la eucaristía es un sacramento y, en consecuencia, principalmente una acción de Cristo. En la eucaristía, Cristo es el que proclama la palabra de Dios. En la eucaristía es Cristo el que incluye a la comunidad orante en su propio culto intemporal al padre cuando "asocia a la Iglesia con Él en la obra verdaderamente grande de dar una perfecta alabanza a Dios y hacer santos a los hombres" (art. 7). En efecto, si bien puede decirse que la eucaristía contiene "muchos sacramentos" (el "sacramento del verbo", el "sacramento de la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y del vino", el "sacramento de la comunión con Cristo", el "sacramento de la Iglesia orante"), todos estos sacramentos son momentos de la única acción sacramental que es la eucaristía. El "sacramento de la eucaristía" no debe restringirse a los momentos de la consagración y comunión sino que comprende toda la acción eucarística desde el himno de entrada hasta la despedida y bendición. Sólo dentro de este entero contexto sacramental se operan la consagración y la comunión, y dentro de la totalidad de este contexto deben entenderse las cuestiones de "presencia" y cambio.

La consideración de la eucaristía en su amplio contexto sacramental se complica, sin embargo, por el hecho de que una consideración de esta índole debe tener en cuenta los diversos momentos de la celebración eucarística y, al mismo tiempo, relacionar estos momentos con el central significado y poder de la eucaristía, que hace de estos momentos una sola acción sacramental. Lo cual no puede hacerse con mucha claridad sin separar estas dos dimensiones del sacramento. En consecuencia, se presentará primeramente cada uno de los momentos de la eucaristía, pero teniendo presente que este análisis tiene como única finalidad la posterior síntesis en la que estos momentos se relacionarán con el significado central único de la eucaristía que los aglutina en una unidad sacramental. En efecto, aunque un sacramento sea un acto-signo, hay que tener presente que un acto-signo lo es sólo porque contiene una unidad central de significado y poder. Por consiguiente, las realidades visibles, tangibles, que se ven como signos, sólo se ven como tales en la medida en que son realmente portadores de significado. Y si el acto-signo es un solo acto, lo es porque sólo es uno el contenido de significado del acto.

Comenzando con los diversos momentos de la celebración de la eucaristía, obsérvese que aun el multivalente ritual de la eucaristía posee una unidad fundamental en el hecho de que toda la acción es el culto de la Iglesia. Aceptando que todo sacramento es un acto de culto en que la Iglesia implora la gracia de redención del Padre en Cristo y por medio de Cristo, la eu-

[8] *Christus, Sacrament van de Godsontmoeting*, pág. 77. La traducción inglesa no se expresa con tanto vigor como el original. Dice así: "Naturalmente, no es como si el signo, como signo, pudiera tener un efecto actual, pero de otro modo: el don de la gracia viene en su propia visibilidad;..." (pág. 74). En cambio, el original hace una afirmación general de principio más vigorosa: "...; el don de la gracia entraña su propia visibilidad;..."

caristía es *el* culto de la Iglesia. Aceptando que toda acción sacramental es liturgia, la eucaristía es *la* liturgia. La Iglesia de Oriente conservó más claramente este énfasis al denominar a la eucaristía simplemente como "la liturgia divina". Esta expresión es paralela a la que en la actualidad se emplea en Occidente: "la liturgia sacra". En efecto, la eucaristía es —en un sentido absolutamente único— *la* liturgia en la acepción original de la palabra: *el* culto público de la Iglesia. Es precisamente en la eucaristía como culto público donde la Iglesia se conoce como una iglesia entre otras iglesias. Y aunque la imagen pública de las iglesias es más amplia que los edificios de las iglesias, los edificios que alojan las comunidades de culto son, de hecho, el primer carácter distintivo que viene a la mente cuando se habla de iglesias diferentes. Y ese uso no tiene nada de erróneo. Es precisamente en el culto público donde la individualidad única de la Iglesia y de las iglesias adquiere su expresión más eficaz. Diciéndolo de otro modo: el culto público es *el* signo de la Iglesia como iglesia. Es la acción en que la Iglesia da expresión a su propia realidad como comunidad de culto y santificación.

La mención del culto lleva a la mente, naturalmente, el ceremonial en que se encarna el culto de una comunidad o de un individuo. Debemos tener presente el hecho de que este ceremonial es el revestimiento simbólico de algo que va más allá del momento del culto ceremonial. En efecto, el culto ceremonial es esencialmente una realidad simbólica que expresa en la palabra y el ademán la totalidad de la vida religiosa de la comunidad o individuo. En la entraña de todo el ritual está la presencia de la comunidad ante Dios tal como ella es realmente. El culto público es un acto-signo, el crecimiento por medio de la autoexpresión de la comunidad ante Dios. Esta autoexpresión es declarativa. Pero es más. Es el autoentregarse de la comunidad en un acto que expresa su realidad como comunidad con Dios, que es el creador de la comunidad. Es en este autoentregarse mediante la autoexpresión como la comunidad es consciente de sí misma como comunidad y crece como comunidad en la experiencia. Toda la postura de la comunidad en el culto es, pues, la postura de la comunidad, y de los individuos dentro de la comunidad, como están efectivamente ante Dios. Es la postura de la criatura reconociendo el don de su propia vida y recibiendo este don en la unión religiosa. Esto es lo que se entiende por culto. Naturalmente, es posible mentir, aun en el culto. El hombre puede efectuar actos-signo que sean falsos porque no presenten al mundo su verdadera interioridad, y puede adoptar una postura ante Dios que no sea su postura real. La parábola

del publicano y el fariseo (Luc. 18:9-14) aclara perfectamente este punto. El pecado del fariseo es más que el de jactarse. Es el pecado de ponerse ante Dios como un igual que exige la justa recompensa por los servicios prestados. Y el hombre no puede adoptar realmente nunca esa postura. Teniendo en cuenta el enorme don que Dios dio al hombre en Cristo, el hombre es, no obstante, criatura de Dios y está ante Dios en la postura de alguien que lo recibe todo de Él gracias a la iniciativa, absolutamente libre, de su amor. Dios no debe nada al hombre. Este principio de la teología de la gracia pone de manifiesto el contenido existencial del culto.

Se ha definido el culto diciendo que es "realizar a Dios en la vida humana".[9] Esto significa realmente que el culto es la misma vida del hombre vivida de día en día como creatura de Dios. Significa que la vida del hombre es vivida de tal modo que, dentro del modelo de su libertad, Dios, creador del hombre, es el valor más real que da el significado más profundo a la vida del hombre, porque Dios da continuamente al hombre su propia vida en la parte más profunda de su realidad personal. En la medida en que el hombre se siente vivir, siente que Dios es real en su vida. Naturalmente, esto significa que la experiencia que el hombre tiene de Dios como la que tiene de sí mismo, sigue la pauta de "cumbres" y "valles" que es el ritmo de la conciencia. A. Maslow lo ha expuesto en su análisis de las "experiencias cumbre" de la conciencia humana.[10]

El hombre religioso es el que experimenta a Dios en esta forma, y hace que su propia condición de creatura y la realidad de Dios para él como Creador, sean un aspecto real de sus decisiones. De este modo, Dios no es simplemente real en la vida de un hombre como si fuera realidad "trascendente" ajena. Por el contrario, Dios llega a ser real en la vida del hombre como el hombre llega a ser real para sí mismo; trascendente, sí, pero trascendente dentro de la vida del hombre. Dios llega a ser real para el hombre cuando el hombre llega a ser real para sí mismo. Todo el proceso existencial de hacer que Dios sea realmente Dios para uno mismo, es la realidad fundamental del culto. Pues entonces y sólo entonces, es Dios real para el hombre. Entonces y sólo entonces, adopta un hombre en realidad la postura de creatura.

[9] Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, págs. 28-32; véase también "De zin van het mens-zijn van Jesus de Christus", en *Tijdschrift voor Theologie* 2 (1962), págs. 128-132.

[10] "Growth and Cognition" en *Toward a Psychology of Being*. Princeton, 1962, págs. 67-126.

Este culto viviente existencial es, pues, el contenido viviente del ritual en que el hombre "adora" a Dios en comunidad (o en privado, lo mismo da). En la medida en que esto sea verdad en la vida del hombre, la adoración del hombre es verdadera. En la medida en que no lo sea, la adoración del hombre es falsa. No es la forma ritual de la adoración lo que le da valor. Es la verdad de esa forma incorporada a la vida de la adoración lo que constituye la realización de la condición de creatura propia del hombre. Jesús hace suya la crítica de Isaías contra el ritual vacuo de quien "con los labios me honra, mas su corazón lejos está de mí; y en vano me adoran..." (Marc. 7:6-7; Is. 29:13).

Ésta es, pues, ya una unidad central que caracteriza la eucaristía: el culto público de la Iglesia, el acto en que la Iglesia se reúne ante Dios en Cristo reconociendo el hecho de que su existencia como pueblo de Dios es un don propio y constante de Dios. En calidad de verdadera adoración, tiene que expresar la vida cotidiana que la Iglesia lleva como comunidad; de lo contrario no es verdadera. Y, al propio tiempo, es la acción en que, precisamente por ser la autoexpresión simbólica de la más profunda realidad de la Iglesia (la de ser una en Cristo), la Iglesia crece como Iglesia y de paso, puede uno preguntarse si este hecho no está a la raíz de la oposición con que tropieza la renovación del culto público de la Iglesia. Esta renovación aspira a lograr mucho más que un cambio de formas. Su objetivo es la renovación de la comunidad de la Iglesia precisamente en cuanto comunidad. Su significado es el fomento del espíritu mismo de "estar en la Iglesia".[11] Significa el crecimiento del amor entre los miembros de la Iglesia. Es una recordación constante de que nadie está solo en la Iglesia, de que todos son responsables ante los demás y entre sí. Y esto, sin la menor duda, va directamente contra lo que antaño se llamaba "liberalismo" y en la actualidad "conservatismo".

Dentro de la unidad de la eucaristía como acto de adoración

[11] Paulo VI, "Mysterium Fidei", en *AAS* 57 (1965), pág. 772. La afirmación incluye aquí una cita.

> "Ocurre, pues, que la adoración de la divina eucaristía mueve grandemente el alma al cultivo del amor "social", en el que colocamos el bien común antes que el bien privado, adoptamos la causa de la comunidad, de la parroquia, la Iglesia universal, y extendemos la caridad a todo el mundo porque sabemos que los miembros de Cristo están en todas partes. Por consiguiente, venerables hermanos, puesto que el sacramento de la eucaristía es el signo y la causa de la unidad del cuerpo místico de Cristo y despierta en quienes lo cultivan con ferviente afección el espíritu "eclesial", como se llama, no debéis cesar nunca de instar a vuestros fieles a aprender a abrazar la causa de la Iglesia como suya propia cuando se aproximan al Misterio de la Eucaristía..."

de la Iglesia existen, no obstante, tres momentos que son formas de la adoración ceremonial: la oración (y cántico), la lectura y proclamación de las escrituras y la comunión-sacrificio. El primero, la oración y el cántico, constituyen el acto en que la comunidad, obedeciendo la orden de Cristo "pedid y se os dará" (Mat. 7:7), pide los dones de Dios que hacen que la vida de la Iglesia sea lo que es: unidad, amor, perdón de los pecados, fe, etcétera. Obsérvese, sin embargo, que esto no es simplemente la plegaria privada ni la plegaria colectiva de todos los individuos de la comunidad. Esta plegaria está situada dentro de la unidad de un acto sacramental y comparte el carácter sacramental de la acción en conjunto. Es la plegaria pública de la Iglesia en la que ésta no se limita a resumir los esfuerzos totales de la comunidad presente sino que se pone en consciente unión con su Cabeza celestial, Cristo el Señor, y dirige sus oraciones al Padre por medio de Cristo, que vive y reina con Él. Naturalmente, esta plegaria, que se pronuncia principalmente como plegaria de Cristo, no es eficaz de modo mágico. La pausa antes de la oración del día, es un momento en que la comunidad debe entrar lo más profundamente posible en esta oración, recordando sus propias necesidades, las necesidades de los presentes en la eucaristía, la comunidad de la Iglesia en conjunto. Mas la plegaria de la Iglesia no tiene por finalidad ser un resumen de esas peticiones individuales, antes bien la Iglesia está en la postura concreta de adoración ante Dios rezando en Cristo y por medio de Cristo, cuya función es unir la Iglesia a Él en su incesante intercesión ante Dios. Ésta es, pues, una oración sacramental, y en este contexto puede verse que se trata de la gracia-don de una plegaria de la que el hombre es radicalmente incapaz por sus propios esfuerzos. Es la intemporal plegaria de Cristo, que entra en la tangible visibilidad de la plegaria oficial de la Iglesia. El poder de una plegaria de esta índole es evidente, mas no priva a la comunidad concreta de la Iglesia de su libertad humana ni logra lo que busca, quiéralo o no la comunidad. Para su plena eficacia exige la actitud de adoración en la comunidad. Exige del adorante que esté ante Dios en la comunidad como miembro de esa comunidad, consciente no sólo de sus propias necesidades sino de las necesidades de la Iglesia, ya sea ésta la comunidad concreta presente en una determinada celebración de la eucaristía, o bien la comunidad de la parroquia en conjunto o la entera comunidad de la Iglesia. Esto es plegaria litúrgica, la plegaria pública de la Iglesia; es plegaria sacramental, la plegaria de la Iglesia dirigida al Padre en la visibilidad de la Iglesia.

Naturalmente, hay oraciones que hacen más evidentes que otras estas dimensiones de las plegarias de la eucaristía. La piedad más bien sobria de la primitiva liturgia romana las refleja con particular claridad. En las plegarias de la Primera Vigilia, por ejemplo, el modelo comienza con una profesión de fe que recuerda las bendiciones de Dios: *"Deus qui..."*. Colocan al hombre ante la acción histórica de Dios, raíz de la fe del hombre. Sólo entonces se convierte la plegaria en petición de fe, esperanza, amor, etcétera. Hay aquí un eco de las bendiciones judaicas que celebran las bendiciones históricas que Dios dio a su pueblo, y buscan sus dones en la fe que estas bendiciones encuentran. El estilo simple y directo de la plegaria, denota el tono espontáneo con que el hombre se sitúa ante Dios, consciente de que todo se reduce al don histórico de la iniciativa de amor, absolutamente libre, de Dios. Cabría esperar que en la restauración que actualmente se lleva a cabo en la liturgia, algunas de las recordaciones un tanto farisaicas de las obras del hombre ante Dios, abrieran paso a la celebración de las maravillas que Dios ha producido entre los hombres. Aun admitiendo que toda la "caridad llameante", "celo ardiente", "gloriosa santidad" y "amor seráfico" del post-Renacimiento sean efectivamente la obra que Dios lleva a cabo entre los hombres, tienen, no obstante, el tono del fariseo que se pone ante Dios jactándose de su ayuno y pago de diezmos.

Pero el punto más importante que debe tenerse presente, es que esta plegaria sacramental es la plgaria de Cristo. Es, en el vínculo del Espíritu, la plegaria que Él pronuncia en la comunidad. Éste es el significado más profundo del "Porque donde están congregados dos o más en mi nombre, allí estoy en medio de ellos" (Mat. 18:20). En efecto, es en este contexto —el contexto de la comunidad de la Iglesia viviente en Cristo— donde los "dos o tres están reunidos". Es también en ese mismo contexto, como lo dice Mateo, que todo lo que la comunidad ate en la tierra es atado en el cielo (18:18), y es en este contexto —la comunidad de la Iglesia identificada con Cristo— que su "acuerdo" será indefectiblemente cumplido por el Padre celestial (18:19). No se trata simplemente de que Cristo se halle donde estén reunidos hombres por su amor y devoción. Se trata más bien de aquella "enajenación" de la acción terrena en el hecho de que Cristo acoge la acción del hombre en su constante plegaria ante el Padre. El contenido de esta plegaria no es simplemente la petición por alguna necesidad del hombre. La comprende, sin duda. Pero previamente, el hombre debe estar en su postura eclesial, dedicado a la vida de toda la Iglesia con fe,

esperanza y amor, con el afán de borrar de su propia vida todo cuanto lo aparte de la vida de toda la Iglesia, con un sincero amor a todos los miembros de Cristo.

El segundo momento de la eucaristía se centra en torno al evangelio, no simplemente a los "evangelios" de los cuatro evangelistas, sino a la "buena noticia" de salvación que Dios dio al hombre en Cristo. Más que una mera lectura, esta acción es una proclamación ante la cual el hombre no está en una actitud de "tómelo o déjelo". En efecto, se trata, una vez más, de un momento del acto de adoración. Así, pues, muy lejos de limitarse a "oír" el evangelio, la Iglesia en la adoración "recibe" el evangelio, "está" en el evangelio y "se salva" por el evangelio, si se atiene firmemente a él (1 Cor. 15:1-2). En efecto, el evangelio no es simplemente un libro lleno de palabras, sino el "poder de Dios" trabajando "para la salvación de todo el que cree" (Rom. 1:16). La Iglesia está, pues, ante el evangelio en actitud de adoración, y recibe del Creador la Palabra que es su vida. Porque, una vez más, éste es un momento de la adoración sacramental, un acto que la Iglesia lleva a cabo en consciente unión con Cristo. Es pues —para decirlo con las palabras del Segundo Concilio Vaticano— "Él mismo quien habla cuando se leen en la Iglesia las sagradas escrituras" *(Const. sobre la Sagr. Lit.*, Nº 7). La Iglesia recibe, pues, el evangelio con fe, es decir, abriéndose absolutamente al poder de Dios y a su verbo, que no tolera barreras de hechura humana. El evangelio es el mismo poder de Dios manifestado al hombre en Jesucristo y operando la salvación del hombre en la medida en que el hombre se abre plenamente a su poder salvador. El evangelio tiene un poder objetivo, un poder "dado" que no viene de la fe del hombre, pero al propio tiempo ese poder sólo puede operar en el hombre en la medida en que éste le abra libre y plenamente su vida.

Oír y recibir el evangelio en la adoración pública de la Iglesia es, pues, un acto de adoración. Y exactamente del mismo modo que la plegaria de la Iglesia es un don de Dios en Jesucristo, el evangelio es, asimismo, un don-gracia, dado en Jesucristo para la vida de la Iglesia. Y esto puede decirse no solamente en el sentido de que el evangelio contiene las palabras y hechos históricos de Jesús. Significa que Cristo, el Señor Resucitado, está realmente presente tanto en la plegaria de la Iglesia como en la proclamación de la buena nueva de salvación que fue y sigue siendo dada a la Iglesia en Él. Es Cristo mismo quien habla cuando se proclama el evangelio, señalando el camino de la salvación a la comunidad adorante, y este

camino de salvación es un camino de adoración; es Él mismo, el camino, la verdad y la luz.

Además, recibir el evangelio dentro de la celebración de la eucaristía, es adoración sacramental. Participa de la unidad de significado y poder del acto único de la eucaristía. Es, como acabamos de ver, un acto-signo en el que Cristo, gracia primordial y sacramento primordial, expresa su propia realidad salvífica a la comunidad en —y por medio de— la acción cúltica de su cuerpo: la Iglesia. Es, como también hemos visto, el don-gracia de Dios hecho visible en la realidad de Cristo para la comunidad en la celebración del verbo de Dios. Este verbo contiene la realidad que expresa: la buena nueva de la salvación de Dios en Cristo. En calidad de realidad sacramental que participa del significado y poder del sacramento de la eucaristía, el evangelio tiene, pues, un objetivo. La consecuencia importante de esto es que tanto la Iglesia predicante como la orante debe situarse ante el verbo de Dios en actitud de grave responsabilidad. El verbo de Dios debe comprenderse; debe ser objeto de profunda reflexión y estudio orante para que sea lo que Cristo dice que es: "las palabras que yo os he hablado son espíritu, y son vida" (Juan 6:63). El verbo de Dios tiene que ser predicado con aquella honestidad que procede no solamente de un profundo estudio y plegaria, sino también de la realización de ese verbo en la vida del predicador y del oyente. Una vez más échase de ver que la renovación litúrgica —con su insistencia en la importancia de la lectura y reflexión del verbo de Dios en la celebración de la eucaristía— prevé una renovación de la adoración de la Iglesia, más allá del mero cambio de las formas litúrgicas, en la vida de adoración que la Iglesia está llamada a vivir fuera de la liturgia dominical. El Segundo Concilio Vaticano busca una renovación de la vida de la Iglesia en todos los aspectos que surgen de la misma vida de la Iglesia enraizada en la celebración de la eucaristía. Porque ésta, por encima y más allá de todo, es el momento en que la Iglesia recibe "espíritu y vida" y se convierte no sólo en "ser viviente" sino, a través de su unión con Cristo, en "espíritu que da vida" (1 Cor. 15:45).

Si la eucaristía posee lo que podría denominarse "unidad horizontal" por ser el único acto de adoración de la Iglesia, el tercer momento —la comunión-sacrificio— constituye el cogollo del acto de adoración y, en consecuencia, la fuente fundamental de su unidad horizontal, y al propio tiempo, principio de la "unidad vertical de la eucaristía", en cuanto que es la única acción de Cristo llevada a cabo en y mediante la adoración pública de la Iglesia. Porque la realidad central de este momento y —mediante este momento— de la entera celebración de la eucaristía, es el cuerpo de Cristo. Es en ese cuerpo donde se da el significado y poder central de la eucaristía en conjunto. Si bien es verdad que la teología de los tratadistas enfocó demasiado exclusivamente el cuerpo de Cristo y el modo de su presencia en la eucaristía, a expensas de la unidad de la entera eucaristía como adoración sacramental pública de la Iglesia, ese foco no está totalmente fuera de lugar. En efecto, es precisamente en el cuerpo de Cristo donde la plegaria de la Iglesia, el evangelio y la comunión-sacrificio tienen su unidad como acción sacramental.

Al presentar, en el capítulo II, la fe bíblica en la eucaristía pusimos de manifiesto cómo el Nuevo Testamento ve la centralidad del cuerpo de Cristo en la eucaristía como raíz del significado y poder de ésta. Vimos que ella es la participación de la Iglesia en el poder cúltico del Verbo Encarnado. Esto significa que la Iglesia apostólica, que pertenece a la fase constitutiva del depósito de la fe, predicaba el significado y poder de la eucaristía ateniéndose a la transformación llevada a cabo por Cristo del significado y poder de la Pascua judaica realizando en su propio cuerpo el cumplimiento del significado y poder de dicha Pascua, mediante el sacrificio que Él ofrendó a Dios en nuestro nombre y en nuestro lugar. Cristo, pues, el mediador único, y por ende en este contexto, el único mediador cúltico entre Dios y el hombre, es el don-gracia de adoración que Dios da a la comunidad de los hombres. En la celebración de la eucaristía, es el propio acto sacrificial de Cristo lo que se ofrece a Dios por Cristo, que asocia a su Iglesia en este perfecto acto de adoración.

Este acto sacrificial ocurrió en la historia, sin duda, y no es algo que puede renovarse de modo que esté presente aquí y ahora; pero como acción personal del Hijo de Dios, esa acción posee una dimensión intemporal que es real en la existencia intemporal del Hijo. Es con esta realidad del eterno sumo sacerdote con la que la Iglesia se asocia en la acción de la eucaristía, actualizando su sacerdocio por medio de su unidad con el sacerdocio de Cristo en el vínculo del Espíritu.

Por todo este significado y poder, la realidad del cuerpo de Cristo y su presencia en la eucaristía es, pues, absolutamente central. Esto enlaza nuestras elucubraciones con la cuestión de la literatura contemporánea sobre la eucaristía. Esa literatura se expondrá y analizará en el próximo capítulo. Pero plantea también otro problema que pone toda esta discusión sobre la eucaristía en el contexto de una renovación mucho más amplia de las cuestiones teológicas. El problema del cuerpo de Cristo,

al fin y a la postre, no es simplemente un problema sacramental. Es un problema cristológico, un problema eclesiológico y, en efecto, un aspecto del problema más amplio de Dios mismo, tan importante en la faena teológica de nuestros días. Porque sólo hay un cuerpo de Cristo, la única individualidad del Verbo Encarnado. Es esta individualidad única lo que (mejor dicho: quien) subsiste a la "diestra del Padre", en la vida y acción de la Iglesia y especialmente en las especies eucarísticas. Y ateniéndose al principio de inteligibilidad teológica enunciado en el Primer Concilio Vaticano, los teólogos actuales colocan la cuestión de la "presencia real de Cristo" contra el fondo de la teología de la Trinidad, la encarnación, la Iglesia y su acción sacramental en general. Pues sólo de esta suerte puede lograrse aquella "comprensión fructífera" a la que alude el Concilio en su afirmación sobre la relación de la razón con la fe:

> Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto (Dz. 1796).

En consecuencia, parece apropiado dedicar algún comentario a la actual discusión sobre la realidad de Cristo Resucitado.

4. EL CUERPO DE CRISTO: LA UNIDAD DE LA EUCARISTÍA

No disponemos de espacio suficiente para una presentación completa de las tendencias actuales en cristología, pero su carácter general puede exponerse en esta obra en la medida en que ayude a la comprensión de la realidad del cuerpo de Cristo. Las cristologías clásicas lucharon con el problema de la unidad de Cristo, el problema de cómo dos naturalezas pueden subsistir en una misma persona. Bajo el peso de un estilo de pensamiento y lenguaje fuertemente esencialista y conceptualista, el problema de la unidad de Cristo se convirtió en el problema de si uno y uno son, no dos, sino uno. Fundándose en la suposición (inadvertidamente, al parecer) de que "naturaleza" es extrínseca a la realidad de "persona", el problema llegó a ser el

de determinar cuál es el principio de la unidad en Cristo, el "constitutivo formal de la unión hipostática". La misma expresión, "unión hipostática" encierra el significado de dos entes reducidos a unidad. Obsérvese, naturalmente, que el estilo más existencial de santo Tomás de Aquino rechazaba ese planteo. Nunca consdieró que la humanidad de Cristo fuera una "naturaleza despersonalizada" sino simplemente la realidad del Hijo de Dios hecho hombre. La unidad de Cristo se ve en el hecho de que el Hijo de Dios se manifiesta en la humanidad de Jesús, no fuera de ella.[12]

Lo importante en la discusión actual es el abandono de la idea de la persona "preexistente" del Hijo de Dios, que "posee" una naturaleza divina y que subsiguientemente asume una entidad distinta que es la naturaleza humana. De esta suerte, en vez de hablar de "unión hipostática", expresión que encierra la connotación "uno más uno", la discusión actual prefiere hablar de "unidad hipostática", expresión que tiende a indicar el hecho de que en la única subjetividad humana del hombre único, Jesús, Dios se revela personalmente. Es un intento de liberar a la teología del dualismo que caracterizó las discusiones cristológicas desde la época de Orígenes. Esta tendencia presenta, en efecto, a Jesús no en términos de individualidad personal como la de cualquier otro hombre, sino en términos de su propia realidad personal única: la perfecta autoexpresión del Padre, unida a Él en el Espíritu. Cristo es, pues, la forma humana en que Dios se revela. Es hombre porque Dios se revela en una realidad creada y es Dios porque en Él se encuentra al Padre. En Cristo, el Espíritu se encuentra también en el hecho de que el Espíritu es Dios que, en su propia autorevelación adopta la forma humana que es Jesús. Todo esto pone de relieve la realidad personal única de Jesús en su unión absolutamente inseparable con el Padre y el Espíritu, como la "imagen del Dios invisible" (Col. 1:15).

[12] Esta presentación está tomada de obras recientes de Schillebeeckx, P. Schoonenberg, S. J., y A. Hulsbosch, O. S. A. Los artículos de Schillebeeckx: "De zin van het mens-zijn van Jesus de Christus" (en *Tijdschrift voor Theologie,* págs. 127-172), "Het bewustzijnsleven van Christus" (*ibid.,* 1 [1961], págs. 227-251, con bibliografía). Schoonenberg abordó esta discusión en un documento presentado a la Sociedad Teológica Holandesa: "De eenheid van Christus en de preëxistentie van de Zoon", en *Jaarboek;* 1963/64 (van dex Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland), Hilversum, 1965, págs. 92-119. *Tijdschrift voor Theologie* de otoño (nº 3) de 1966 publicó un ensayo de Hulsbosch, "Jesus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods" (págs. 250-273), seguida de comentarios de Schillebeeckx, "De persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader" (págs. 274-287) y Schoonenberg, "Christus zonder tweeheid?" (págs. 289-306).

Sobre el fondo de esta discusión, P. Schoonenberg, S. J., presentó a los lectores del periódico católico holandés *De Tijd* una reflexión pascual sobre la "Realidad del Resucitado".[13] La reacción a ese breve artículo y las réplicas de Schoonenberg fueron luego reunidas, junto con una reafirmación de la posición de ese autor, en junio de 1966, en la edición de *Verbum*, órgano del Instituto Superior Catequético de Nimega.[14]

Schoonenberg establece la confesión primitiva de la Resurrección en las palabras "Jesús está vivo" o "Jesús es el Señor" o "Dios reveló al Jesús viviente, Dios lo hizo Señor sobre la Iglesia confesante". El tono de las apariciones de Jesús después de la resurrección, es fundamentalmente cúltico; el uso de "Señor" en la exposición de lo que los discípulos ven (Juan 20:20), su adoración (Mat. 28:9 y 17), su reconocimiento de Él al "romper el pan" (Luc. 24:35), son fundamentalmente una confesión creyente de que Jesús es el Señor y de que ellos fueron enviados para dar fe de esto. Por consiguiente, la entraña de los relatos de los evangelios y de san Pablo es el hecho de que Jesús vive realmente, de que es realmente el Señor. Mas para Schoonenberg la cuestión está en definir qué significa esta "realidad". Para algunos significa que —como resultado de haber sido elevado Jesús de entre los muertos— existe en alguna parte una realidad "averiguable, objetificable", lo que implicaría que en las apariciones después de la resurrección Jesús fue visto por sus discípulos porque su realidad física estaba "allí para ser vista", en el sentido de que es una realidad tangible, perceptible. Para otros, no es una presencia de esta índole lo que se afirma en el evangelio. Lo que se afirma en el evangelio es simplemente el hecho de que Jesús sigue viviendo en la fe de sus discípulos, de que es su fe lo que lo eleva del olvido de la muerte. Esta última es, evidentemente, la inaceptable posición de Bultman. La lucubración de Schoonenberg versa, en cambio, en torno a su disputa con la primera posición, como resultado de su afirmación de que los evangelios no presentan a Jesús Resucitado como una realidad objetificable. Admitiendo que los relatos evangélicos son más detallados que el mero "Él fue visto..." de la 1ª a los Corintios (15:3-8), insiste en que "nunca llegan a establecer una presencia generalmente averiguable, objetificable. Al contrario, Dios da a Jesús para que sea visto, o Él se da a sí mismo para ser visto. Nunca está allí para que lo miren". No se

[13] "De Werkelijkheid van de Verrezene", en *De Tijd*, 9 de abril de 1966.

[14] "De Werkelijkheid van de Verrezene", en *Verbum* 33 (1966), págs. 242-268.

trata de que Jesús "vuelva" de la muerte; se trata más bien de que atraviesa la barrera de la muerte para el cumplimiento de su existencia personal. Es así como es visto.

Naturalmente, cabe objetar (y efectivamente objeta A. L. van der Linden) que Jesús comió y mostró sus heridas a santo Tomás. Mas Schoonenberg señala que Juan indica la intangible cualidad de Cristo Resucitado (20:17), y que si Lucas insiste (24:43) en que Jesús comió, es para poner de reileve su verdadera presencia y compañerismo, no una presencia objetificable. El significado de la resurrección corporal y glorificación de Jesús debe verse más bien en lo que de su resurrección expone Pablo como imagen de nuestra resurrección. Significa que el hombre (no justamente el cuerpo del hombre) se elevará imperecedero, en la gloria, como "cuerpo espiritual" (no como "cuerpo físico"), con la imagen del "hombre del cielo" que es un "espíritu que da vida". Schoonenberg caracteriza a Jesús Resucitado como existente en un "cuerpo plenamente personalizado", en la plenitud de lo que se entiende por "cuerpo y alma" pero exento de la dualidad de la existencia histórica corporal.

Schoonenberg señala que en este estado presente de existencia corporal ligada al tiempo, el hombre no puede expresarse a sí mismo de modo perfecto, precisamente por culpa de la dualidad de la condición cuerpo-alma. El hombre sólo parcialmente puede expresarse mediante su cuerpo. El sonrojo es un buen ejemplo de que el hombre carece de control sobre su propia corporalidad como órgano de autoexpresión. Revela lo que uno habría preferido no revelar. En el estado inmortal, en cambio, se quita de la existencia del hombre esta dualidad y el cuerpo pasa a ser perfecto órgano de autoexpresión. Llega a ser el órgano mediante el cual puede el hombre revelarse con perfecta libertad, en el que el hombre puede, con franca libertad, darse a sí mismo para ser conocido. En consecuencia, las apariciones de Jesús Resucitado deben verse como actos soberanos en que Él (con Su Padre) se da a sí mismo para ser conocido. Y lo importante es que Él revele y se dé a Sí mismo mediante su sola libertad. Nosotros, en nuestra condición, no podemos "fijarlo" en nuestra mirada mediante objetificación, averiguando u "observando". No está allí para ser mirado; se hace a sí mismo corporalmente presente en el acto en que se da a sí mismo al testigo por Él elegido (inclusive Pablo).

Salta a la vista la diferencia entre esta interpretación y la de Bultmann. No se trata de que la fe del hombre evoque a Jesús en su recuerdo, antes bien de un poder único de autodóny autocomunicación que pertenece efectivamente al Jesús glorificado.

Él es conocido porque realmente se da a sí mismo para ser conocido; pero, al mismo tiempo, el hombre no tiene en absoluto control alguno sobre la soberana libertad con que Jesús se da a sí mismo para ser conocido. Su corporalidad no está supeditada a nuestro poder de hacer que las cosas sean objeto de nuestro conocimiento. No está "allí fuera" en este sentido. Jesús Resucitado es una realidad objetiva, pero no es objetificable. Así se ve con particular claridad en la visión de Pablo en la carretera a Damasco. Fue sólo a Pablo a quien Jesús quiso revelarse y, por consiguiente, fue sólo Pablo quien supo de su presencia (Hechos 9:3-9; 4-16; 26:9-18).

En su tratamiento del significado de que Jesús "sigue viviendo" después de la muerte, Schoonenberg pone al descubierto otro aspecto de la realidad corporal de Jesús glorificado. Señala que cuando hablamos de "seguir viviendo" o de ser en el "después", hablamos de algo de lo cual no tenemos experiencia directa. Ponemos estas palabras entre comillas para indicar que estamos hablando en lenguaje positivo de algo que en realidad es una aserción negativa. El "después", al fin y a la postre, no es una cosa hacia la cual nos movamos. Tampoco es realmente el "después" porque, en este sentido, ya es presente en la realidad personal que perdura más allá del hecho de la muerte. La persona que muere ya no está en el tiempo. No "sigue existiendo" infinitamente del modo como existía antes, sino que llega a existir de un modo completamente nuevo. Liberada de las limitaciones de esta vida atada al tiempo y al espacio, la persona glorificada puede participar de la vida de aquellos que ahora viven de modo análogo a la omnipresencia de Dios.

Las definiciones escolásticas tradicionales de la persona hacen hincapié en dos aspectos: su naturaleza intelectual y su incomunicabilidad. El pensamiento contemporáneo modificaría, sin embargo, esa definición, porque, como hemos visto, la comunicabilidad y la efectiva comunicación y participación de la vida personal propia pertenece a la misma esencia del ser-persona. Bien es verdad que esta autocomunicación y participación ocurre sin la enajenación de la realidad personal, pues en el hecho de compartir no se pierde la realidad individual; pero, en cambio, sólo compartiendo el yo propio se llega a ser persona real. Y esta realidad personal no cesa con la muerte, antes bien se libera de las limitaciones del espacio y del tiempo, de suerte que la personalidad glorificada llega a participar de las vidas de otros de un nuevo modo. Schoonenberg no da detalles de las modalidades de esta nueva clase de participación, pero no es esto lo que ahora se discute. Lo que se discute es la persona

glorificada de Jesús Resucitado. La vida del hombre consiste en realizar las intencionalidades esenciales a la situación humana, pero la vida humana de Jesús tiene una intencionalidad que trasciende la humana por el hecho de que su vida es "para los hombres" en un sentido único. Porque Él es el único mediador en cuya vida se da realmente al hombre la vida de Dios. Naturalmente, el mediador de esa vida es el Espíritu, la misma persona que vive y actúa en Jesús y en la Iglesia. Mas la función del Espíritu produce una realidad en la existencia corporal de Jesús Resucitado. Produce una capacidad de participar de la vida del hombre compartiendo literalmente su propia vida con el hombre. Schoonenberg señala que, aparte de los textos eucarísticos, el "cuerpo de Cristo" en la teología paulina significa la Iglesia. Mas la función del Espíritu produce una realidad en la existencia corporal de Jesús Resucitado. Produce una capacidad de participar de la vida del hombre compartiendo literalmente su propia vida con el hombre. Schoonenberg señala que, aparte de los textos eucarísticos, el "cuerpo de Cristo" en la teología paulina signiifca la Iglesia. ¿Es esto una mera imagen? Teólogos de un tipo de pensamiento más tradicional se inclinarían a decir que lo es, pero los tratadistas de las escrituras y los teólogos contemporáneos insisten en que ese lenguaje se tome realmente en serio.[15] El obispo Robinson resume los sentimientos de muchos diciendo: "Uno desearía de todo corazón que no se hubiera inventado nunca la expresión no bíblica y engañosa de cuerpo 'místico'." [16] Schoonenberg señala que, al fin y a la postre, ésta es una expresión medieval. El magistral estudio histórico de H. de Lubac muestra cómo esta expresión, que originalmente significaba la realidad corporal de Cristo en la eucaristía, lamentablemente acabó aplicándose a la Iglesia.[17]

Schoonenberg insiste, pues, en que siendo el "cuerpo" la partícula de mundo en que existe la persona, el cuerpo de Cristo está comprendido tanto en su individualidad glorificada como en la Iglesia que es una con Él en el Espíritu. Ésta es la realidad única en que vive el Jesús glorificado. Esto no significa, sin embargo, que Jesús coincida personalmente con la Iglesia o que su realidad personal sea absorbida por la Iglesia. Lo que signi-

[15] Véase una confrontación de las dos actitudes en la presentación por J. Havet de la controversia Cerfaux-Zapelena en "La doctrine paulinienne du 'corps du Christ': essai de mise en point", en *Littérature et théologie pauliniennes*, Lovaina, 1960, págs. 185-216.

[16] John A. T. Robinson, *The Body, A Study in Pauline Theology*, Naperville y Londres, 1957, págs. 51-52.

[17] *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age.* París, 1949 (2ª edic. corregida y aumentada).

fica es que en su existencia glorificada, Jesús es soberano y libre con respecto a su cuerpo y, al mismo tiempo, está más íntimamente unido e identificado con él de lo que nosotros lo estamos con nuestros cuerpos. En la vida humana, la persona humana está opuesta a su cuerpo, pero al mismo tiempo está completamente identificada con él. Así, pues, la persona humana es su cuerpo, pero al propio tiempo maneja su cuerpo con libertad. En el estado de existencia glorificada, la libertad con que uno trasciende la realidad de su propio cuerpo es completa y, al mismo tiempo, la inmanencia e identidad de la persona con su propio cuerpo es también completa como hemos visto (pág. 97). De este mismo modo, pero en franca trascendencia, Jesús es soberanamente libre con respecto a la Iglesia, pero al mismo tiempo está más íntimamente unido a la Iglesia que la persona humana a su propio cuerpo. Schoonenberg sugiere que la base de esta teología del cuerpo de Cristo podría ser perfectamente la relación entre marido y mujer expresada en Efesios 5:22-23: "Porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia; y él es el que da salud al cuerpo." El "gran misterio" a que se refiere Pablo en el versículo 32 es el hecho de que Cristo y su Iglesia sean "una sola carne", del mismo modo como lo son marido y mujer. El "misterio que es grande" es el hecho de que la dualidad entre Cristo y la Iglesia sea sólo aparente en su unidad, y en este contexto se pone de relieve la trascendencia de Cristo.

Es este cuerpo de Cristo lo que constituye el significado y poder central de la eucaristía. Hemos visto que la eucaristía es una unidad sacramental en su carácter de adoración pública de la Iglesia. Su plegaria es la plegaria que la Iglesia pronuncia en Cristo y que Cristo pronuncia en la Iglesia. Su proclamación del evangelio es una proclamación cúltica en la que la Iglesia recibe su misma vida al recibir el evangelio. Y la presentación de la fe bíblica mostró que la comunión-sacrificio sólo es tal porque en su entraña está Cristo. En efecto, es en la realidad corporal de Jesús Resucitado en la que la auténtica adoración ha sido dada por Dios al hombre una vez y para siempre. Es en este cuerpo en el que la Iglesia reza y en este cuerpo en el que la Iglesia proclama el camino que es su vida y luz. Nunca se insistirá demasiado en que la realidad corporal del Señor Jesús es una Jesús no tiene un cuerpo "privado", un cuerpo "corpóreo" y un cuerpo "eucarístico". Hay una realidad corporal del Señor, y sólo una, que es una en todos ellos. "Porque hay un solo Dios, y también, un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre" (1 Tim. 2:5).

Por consiguiente —si bien Schoonenberg no toma en consideración los textos eucarísticos de san Pablo cuando habla del cuerpo de Cristo— debe tenerse en cuenta que aun en los textos eucarísticos se advierte que Cristo y la Iglesia son uno, y en eso se pone realmente el principal énfasis. La exposición de la realidad de la presencia corporal de Cristo en la Eucaristía, se explica por el hecho de que los corintios no lo tenían en cuenta. Mas no era porque no creyeren en la presencia de Cristo, sino porque este cuerpo de Cristo no los unía como iglesia. Pues algunos están hambrientos y otros beodos. Eso no es la "Cena del Señor"; es justamente una comida en la que algunos quedan saciados mientras los otros quedan hambrientos. Son las divisiones entre los corintios lo que hace que sea "indigno" su acto de comer el pan y beber de la copa. Con sus divisiones profanan el cuerpo y la sangre del Señor. Y de esta suerte si alguien come y bebe sin "discernir el cuerpo", come y bebe su propio juicio, porque no discierne el cuerpo de Cristo reunido para la eucaristía. No acierta a discernir que todo el significado de esta acción es el hecho de ser una la Iglesia en el cuerpo y la sangre, en el pan y en el cáliz. De esta suerte bebe el juicio de Dios, visible para ellos en los enfermos que no son atendidos, en los débiles que no son ayudados y aun en aquellos que murieron de resultas de negligencia de la comunidad.

Cuando se dice, pues, que el cuerpo de Cristo es el significado central y, por consiguiente, el poder central, de la eucaristía, hay que tener presente que se trata del único cuerpo de Cristo. Es en la humanidad glorificada de Cristo en la que la Iglesia tiene el don-gracia de la adoración por medio de la comunión en su perenne realidad sacrificial. Mas este cuerpo sacrificial de Cristo no es una realidad objetificable que podamos ver, tocar y hacer efectiva. Sólo está presente porque Cristo se da a sí mismo para ser recibido, porque Dios nos entrega a Cristo como vehículo de auténtica adoración. Y por esta razón puede entenderse el escepticismo de santo Tomás sobre los "milagros" eucarísticos tan populares en la Edad media. Cualquiera que sea su valor para poner de manifiesto la presencia real de Cristo, estas realidades objetificables no son el cuerpo y sangre de Cristo (III, q. 76, a. 8). En efecto, insiste en que ni siquiera los ojos de los santos que están en el cielo, pueden ver a Cristo en la eucaristía (ibib., a. 7).

Además, el único cuerpo de Cristo que es el significado y poder central de la eucaristía, está inseparablemente unido a la Iglesia. La mente que busque claridad de distinción en esta cuestión rechazará la explicación agustiniana de lo que significa

el cuerpo de Cristo: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo." Como respuesta sólo puede afirmarse repetidamente que sólo hay un cuerpo de Cristo: la plenitud del cuerpo en el que subsiste Cristo Resucitado, y este cuerpo se caracteriza por la íntima unión con la Iglesia.

Así, pues, el significado central de la eucaristía y, por consiguiente, el poder central de la eucaristía puede expresarse diciendo que es "la Iglesia adorando en Cristo" o "Cristo adorando en la Iglesia". El efecto del sacramento es primordialmente la unidad de la Iglesia misma. Aceptando los demás efectos del sacramento, sólo puede verse unidad en ellos en la realidad central del cuerpo de Cristo. Todos los dones-gracia de la eucaristía son uno en el hecho de que la eucaristía es el don de Dios para la adoración eclesial en Cristo, unidad en la vida de adoración que se lleva en Cristo a diario, unidad en la auténtica expresión de esta adoración a través de la realidad cúltica, sacrificial y sacerdotal del entero cuerpo de Cristo.

Sólo teniendo en cuenta este trasfondo, o sea la realidad sacramental total de la eucaristía, se pueden juzgar las actuales discusiones sobre la presencia real de Cristo y el cambio que se opera en la consagración.

CAPÍTULO IV

La presencia real y la "transignificación"

La literatura teológica que produjo el actual fermento en la teología de la eucaristía, es muy extensa; lleva ya casi veinte años de existencia y se remonta a la controversia entre F. Selvaggi, S.J., de la Universidad Gregoriana, y el actual arzobispo Carlo Colombo del seminario pontificio de Milán. El contexto de ese debate eran las relaciones entre la teología y las ciencias físicas contemporáneas. Selvaggi abordó la cuestión de la transubstanciación desde el punto de vista de una cosmología escolástica que utilizaba la interpretación científica actual de "substancia" y trataba la transubstanciación con arreglo al cambio de moléculas, electrones, iones, etc. Colombo replicó que la afirmación del dogma de la transubstanciación no está ligada a ninguna teoría científica particular, sino que es fundamentalmente un dato teológico, y debe entenderse guiándose por las tradiciones de la Iglesia. El debate es interesante, quizás un tanto complicado, pero de hecho ha tenido poca influencia sobre los escritos que llevaron a la "Mysterium Fidei". Por esta razón no nos ocuparemos de él, sino que remitiremos al lector a su exposición por C. Vollert.[1]

Pero paralelamente al debate Selvaggi-Colombo surgió otra corriente de escritos de tono más específicamente religioso y teológico. Es esta corriente la que llevó al desarrollo de un nuevo lenguaje en la teología de la eucaristía, y es esta corriente la que ocupará el principal foco de interés en estas páginas. El procedimiento consistirá en presentar los desarrollos habidos en la literatura y luego en exponer algunas reflexiones sobre sus ventajas e inconvenientes, en forma sintética bajo los epígrafes de "presencia real" y "cambio eucarístico". Los desarrollos más sobresalientes (y los que han tenido más publicidad) de toda esta cuestión han aparecido en diarios holandeses y flamencos; por consiguiente, en ellos se fundará el cuerpo principal de la presente exposición.[2]

[1] "Current Theology: The Eucharist: Controversy on Transsubstantiation", en *Theological Studies* 22 (1961), págs. 391-425.

[2] Al final de la obra presentamos una bibliografía seleccionada, por

1. LOS DESARROLLOS EN LA TEOLOGÍA DE LA EUCARISTÍA

El período subsiguiente a la segunda Guerra Mundial fue, como se sabe, una época de intensos desarrollos ecuménicos. En virtud de estos desarrollos despertó considerable interés entre los teólogos católicos el folleto *Ceci est mon corps* de F. Leenhardt, publicado en 1955.[3] Este ensayo está escrito desde un punto de vista francamente ecuménico. Lamentando tanto los temores protestantes de "romanización" como la postura católica de "obediencia ciega", Leenhardt ofrece ese ensayo con la esperanza de que ambas Iglesias venzan sus propias debilidades y converjan en el verdadero centro: Dios. Leenhardt procede luego a presentar una teología muy realista de la eucaristía insistiendo en la realidad del significado de las palabras de Jesús "éste es mi cuerpo". Trazando su camino entre la extrema posición protestante, que atribuye poder salvífico a la sola palabra de la fe, y la extrema posición católica, que tiende a hacer de los sacramentos actos de magia, Leenhardt hace hincapié en que el verbo creador de Cristo tiene poder para transformar el mundo del hombre dotándolo de un nuevo significado. Así, cuando Jesús dice "esto es mi cuerpo", hace que el pan sea el instrumento de su presencia para aquellos que saben "ir más allá de la simple realidad sensible". Así, cuando Jesús dice "esto es mi cuerpo", la realidad sensible del pan realiza su presencia y la hace visible sensiblemente a sus discípulos. Leenhardt insiste en que "este pan sigue siendo pan; esto es completamente cierto". Mas lo afirma con arreglo a un análisis físico-químico, que "seguirá hallando en él los mismos elementos". Y, en este sentido, dice que no hay "transmutación" de materia en él. "La cristiandad reaccionó siempre contra una interpretación de las palabras de Jesús, que termina por afirmar que el pan es materialmente el cuerpo."

Leenhardt insiste, no obstante, en que hay un cambio real en la realidad del pan. Si bien no ha cambiado en el nivel de su composición material, se ha convertido en otra cosa porque, en su materialidad, Jesús lo escogió como instrumento de su presencia. Esto plantea, pues, la cuestión referente a la "realidad" misma. Leenhardt afirma que "la realidad última de las cosas no está en ellas mismas ni en lo que transmitan a nuestros sentidos, aunque éstos se perfeccionen gracias a los más complicados instrumentos de laboratorio". Para poder aprehender la sustancia de la realidad "es necesario tener un conocimiento en profundidad que alcance, más allá de lo que las cosas son, al por qué de su existencia". Y esta clase de conocimiento sólo está al alcance del creyente, porque esta última realidad sólo se ve en sus relaciones con la intención de Dios y con la condición del hombre. Por consiguiente, el que vea la realidad como aquello que la ciencia puede medir, considerará simplemente imposible la eucaristía, pero el hombre de fe verá en las palabras de Jesús la realidad última que Dios da a este pan: el instrumento de la presencia real de Cristo para el discípulo. Esto es lo expresado en la palabra "transubstanciación": (1) la sustancia de las cosas no está en sus datos empíricos, sino en la voluntad de Dios que las sostiene, y (2) Jesucristo proclama soberanamente que el pan es su cuerpo, con lo cual transforma la sustancia del pan.

Por consiguiente, el realismo eucarístico de Leenhardt es fuerte en la afirmación del cambio de sustancia en el pan de la eucaristía. Mas insiste en que "sustancia" no significa la materia que hay detrás de la forma, el sustrato de los accidentes. Significa "la realidad final de las cosas como la reconoce la fe en la creación de Dios y en su ordenación a las criaturas." Además, con su amplio criterio ecuménico, Leenhardt no ve problema teórico alguno en la reservación de la eucaristía, y afirma la objetividad de la presencia de Cristo en el contexto del acto de la Iglesia. Dice todavía muchas cosas más, pero estos son los puntos que interesan para nuestra exposición.

Ese mismo año (1955), Jean de Baciocchi, S.M., publicó un artículo que, colocando la eucaristía en una perspectiva más claramente bíblica, trató de desarrollar una teología más cuidosamente enfocada sobre la presencia real y sobre la transubstanciación.[4] Presenta la eucaristía como la prolongación del valor sacramental de la Pascua judaica, y reconoce lo que aprendió del anterior libro de Leenhardt.[5] El artículo está redactado teniendo en cuenta los desarrollos históricos de la teología de la eucaristía, y muestra cómo, desde la presentación tradicional del sacrificio y sacramento seguida de la presentación de las cuestiones de la presencia real y de la transubstanciación, se produjo una evolución que sitúa estas últimas cuestiones en el ámbito de las anteriores, invirtiendo el orden de tratamiento. En este contexto, la consideración de la presencia real y de la

orden cronológico. Nos referimos a esas obras según el número correspondiente a cada una.

[3] Bibliografía, nº 1.

[4] Bibliografía, nº 2.

[5] *Le sacrement de la Sainte Cène.* París, 1948.

transubstanciación se ha situado en una perspectiva más equilibrada, y en la actual edición del catecismo francés, el lenguaje acabó por simplificarse muchísimo dejando el término "transubstanciación" fuera del tratamiento de la eucaristía. La razón de esto es la evolución que se ha producido en la interpretación del término "sustancia", término que ha pasado a significar una realidad material con cierta homogeneidad, con ciertas características sensibles. En consecuencia, de Baciocchi se lanza a reafirmar la idea dogmática expresada en "sustancia" y, por consiguiente, en "transubstanciación".

De Baciocchi impugna la tesis de Locke de que la sustancia sea un sustrato oculto bajo una superestructura de apariencias, con la consecuencia de que puede producirse un cambio de sustancia por su mera eliminación y reemplazo por otra mientras las apariencias siguen siendo las mismas o por el hecho de que una sustancia llegue a coexistir con otra bajo la misma serie de apariencias. Impugna, además, el fenomenalismo de Hume, que pretende que la sustancia es simplemente un conjunto de impresiones y observaciones, y entiende que el sacramento de la eucaristía es un acaecimiento en que el sabor, color y textura del pan quedan un tanto absorbidos en la experiencia religiosa, más amplia, de la saludable presencia de Cristo en la fe. Contra el empirismo de Locke afirma que sustancia es la realidad conocida por el entendimiento sobre la base de las experiencias, y, contra el fenomenalismo de Hume, insiste en que el entendimiento, y mucho menos la experiencia bruta, no agota la sustancia de la realidad. Hace hincapié en que Dios da sus dones al hombre en signos e invita al hombre a ahondar su propia experiencia mediante una penetración más profunda de la realidad, penetración que comprenda la propia presencia de Dios y la orientación que Él da a la vida del hombre.

De Baciocchi señala, no obstante, que el más grande signo y don que Dios dio al hombre, es Cristo, imagen de la totalidad del Padre. En Él, Dios da a conocer a los hombres el más profundo y supremo significado de la existencia. Dios habla a los hombres como soberano creador en las palabras de Jesús. Mas este Jesús Resucitado es el juez último de la realidad del mundo. Ésta será lo que Él anunció que será cuando Él llegue a juzgarla y transformarla. Por consiguiente, échase de ver que las cosas son lo que son para Cristo, y es en el contexto de esta relación de las criaturas con Jesús en el que debe esclarecerse la doctrina de la transubstanciación.

En calidad de Verbo-Creador, Jesús es el centro de significado y realidad de todo cuanto es. Por consiguiente, Él da el pan

sacramental a la Iglesia (pan cuyo significado y realidad son para Él), y Él da a la Iglesia su cuerpo, el único cuerpo de Cristo, nacido de María, crucificado y resucitado. Así, pues, aunque la realidad empírica del pan siga siendo la misma, la realidad última (sustancia) del pan fue cambiada debido al hecho de que Jesús diera su cuerpo a la Iglesia. Éste es fundamentalmente el misterio del Señorío universal y transfigurador de Cristo glorioso. Al dar nuevo significado a las cosas creadas, Cristo, en cuya expresa voluntad descansa la realidad, les da nuevo ser. Así, pues, transubstanciación y presencia real no se oponen al simbolismo de los sacramentos, antes bien tienen profundas raíces en él. Y lo peculiar de la eucaristía (es decir, por qué no hay transubstanciación en los demás sacramentos) es el hecho de que este sacramento signifique un completo don de Cristo: el don de sí mismo a la Iglesia. Mas este poder sólo pertenece a un acto de Cristo, de suerte que, si bien tanto los católicos como los protestantes pueden sostener que la comunión sacramental los une con la persona de Cristo, lo específico de la fe católica es que el don de sí mismo de Cristo sea un don de asociación con su sacrificio.

En 1956, A. Vanneste suscitó de nuevo la cuestión de "sustancia" y "transubstanciación".[6] Después de seguir el desarrollo e influencia del pensamiento aristotélico desde Pascasio y en Tomás de Aquino, Vanneste conviene en que el significado de la polaridad sustancia-accidentes garantiza lo esencial de la creencia eucarística: que la eucaristía es Cristo y Cristo solamente, no Cristo-y-pan, Cristo-en-pan ni cualquier otra clase de combinación. Mas Vanneste llama también la atención sobre el hecho de que la doctrina escolástica de que Cristo está presente en la eucaristía "*per modum substantiae*" (del modo en que la sustancia está presente), no está muy lejos, en un último análisis, de la presencia pneumática del Cristo glorificado, manera de existir que está exenta del estar ligado a los "accidentes" de la ubicación y situación espacio-temporal. Sea como fuere —insiste—, el pleno desarrollo de la teoría de la transubstanciación no es la afirmación dogmática de la transubstanciación. Es una determinada teología de la eucaristía, no la doctrina de la Iglesia. Es un intento de exponer un hecho religioso fundamentalmente inexpresable con arreglo a formas de pensamiento humanas. La plena elaboración de una teoría aristotélica referente a la transubstanciación permanece fundamentalmente, pues, en el nivel de una filosofía, en el nivel de lo conocido naturalmente.

[6] Bibliografía, nº 3.

Para la teología escolástica de la transubstanciación, lo que cambia en la eucaristía es un principio-de-ser en la realidad del pan, no la realidad total del pan mismo. En oposición a esto, Vanneste cita suscribiéndola la obra de Leenhardt, e insiste en que la más profunda realidad de lo que algo es, es lo que este algo es para Dios.

La transubstanciación es, pues, una realidad religiosa, no un fenómeno natural. Muy lejos de ser una garantía divina de la real distinción entre sustancia y accidentes de la cosmovisión aristotélica, es una creación afirmativa de lo que este pan significa para Dios y, en consecuencia, de su más profunda y última realidad. Lo que la transubstanciación expone en definitiva, es que no es contradictorio para el pan el hecho de que signifique una cosa para el hombre y otra para Dios. Mas esto se ve desde el momento en que se admite que el pan es creación de Dios, y que Dios, no el hombre, es el que da a la realidad su significado definitivo. Por consiguiente, reduciendo la eucaristía a su contenido puramente religioso, échase de ver que en ella no se presupone una especial filosofía o cosmología, porque la doctrina de la eucaristía no apela a nada que la filosofía y la cosmología puedan hallar en la realidad. La transubstanciación trata, pues, de las cosas en el sentido más profundo dado por Dios, y cualquier escuela de pensamiento que trate de la realidad puede reconciliarse con ella, tanto si la realidad fundamental de las cosas se denomina "sustancia", "en sí", "noumenon" o de cualquier otro modo.

En 1958, la conferencia ecuménica anual celebrada en Chevetogne (Bélgica) se ocupó de la cuestión de la presencia real, con disertaciones de Leenhardt, de Baciocchi,[7] Dom J. Dupont, O.S.B.[8] y Dom G. Ghysens, O.S.B.[9] Las disertaciones de Dupont y Ghysens hacen hincapié en el carácter no técnico de la doctrina de la Iglesia sobre la eucaristía, o sea en el hecho de que la Iglesia emplea el lenguaje del hombre corriente, no el de la ciencia ni de una escuela de filosofía, salvo en la medida en que éstos correspondan al lenguaje común de los hombres de cualquier época. Por consiguiente, el uso de "sustancia" en el lenguaje de la Iglesia debe entenderse en función de la realidad fundamental y estable de las cosas. La doctrina de la transubstanciación es un modo de expresar la presencia real de Cristo en la eucaristía. No añade nada dogmáticamente a los relatos mismos de las escrituras, sino que pone de relieve el realismo

[7] Bibliografía, nº 7.
[8] Bibliografía, nº 5.
[9] Bibliografía, nº 8.

con que la Iglesia interpreta la presentación de la eucaristía por las escrituras.

La exposición de Baciocchi reiteró muchas de las ideas presentadas en su artículo de 1955. Así, por ejemplo, repite su insistencia en el hecho de que la presencia real no es una realidad aislada, sino que debe verse en el contexto del don que Cristo hace de sí mismo a la Iglesia. Cristo está verdaderamente presente en la eucaristía porque ésta es verdaderamente el don de sí mismo a la Iglesia. Mas este don es un signo, el signo del pan y del vino. En consecuencia, Él sigue estando realmente presente mientras siga estando presente en el don dado a la Iglesia y en el signo de esa donación: el pan y vino. Una vez que cambien estos signos, cesa la presencia de Cristo (la doctrina tradicional de la "corrupción teológica"). Hace hincapié en el hecho de que este cambio real es obra del poder de Dios manifiesto en la historia y, en consecuencia, obra del Espíritu Santo, punto importante de contacto con el pensamiento de la ortodoxia.

En cambio, en su presentación de la doctrina de la transubstanciación, de Baciocchi está más cerca aún de las obras de Leenhardt con su fuerte insistencia en una visión cristocéntrica del universo. Concede que el empleo de la palabra "sustancia" suscita problemas en el mundo actual tan impregnado de tecnología. Para el hombre de nuestros días, "sustancia" coincide en gran parte con la opinión científica de la realidad. Significa una realidad empírica con cierta homogeneidad de estructura y cierta estabilidad de propiedades (físicas y químicas). Pero esto no puede usarse en la interpretación de la eucaristía, porque está precisamente en el nivel empírico en el que nada cambia en la eucaristía. No hay cambio físico; no hay cambio químico. La presencia de Cristo nunca se descubrirá física ni químicamente, ni siquiera con el microscopio electrónico. Para el teólogo, "sustancia" significa simplemente una realidad estable, vista en el nivel en que el entendimiento la conoce y afirma. Esto suscita, una vez más, la cuestión de "realidad": ¿qué es "real"; cuál es la última realidad que puede conocerse de las cosas? Si sólo puede conocerse lo empírico, sólo puede discernirse lo accidental; mas si se define lo real en función de su situación en el contexto total de todo lo real, es decir, en el contexto de la totalidad de sus características y relaciones teniendo en cuenta la jerarquía real de estas características y relaciones, la acción de Cristo cambia realmente el pan en su cuerpo, y lo que queda es lo empírico, lo fenomenal, lo accidental.

> En último análisis, es una cuestión de escala de valores: sí o no; ¿es el mundo primordialmente por Cristo y para Cristo? Si lo es, el Señorío de Cristo y su aplicación eucarística no pueden ser una aplicación extrínseca, accidental, para ninguna realidad (pág. 156).

En un excursus al final de la conferencia, que aparece en *Irenikon* (quizás debido a las objeciones de Charles Journet), de Baciocchi muestra que una opinión tan fuertemente cristocéntrica excluye la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. El orden natural orienta al hombre hacia Dios. El sobrenatural lo orienta hacia la relación personal con Dios, Padre, Hijo y Espíritu, y concretamente hacia el Verbo Encarnado. Por consiguiente, la razón no puede definir naturalezas en función de Cristo; esto es tarea de la fe, pero de fe en el mundo real tal como existe concretamente. Y como existe concretamente es "por Cristo y hacia Cristo" (Col. 1:16).

Cristo es, pues, el centro de la realidad creada, el último significado de la realidad. La realidad es lo que Cristo hace que sea. Así, pues, cuando Cristo —centro y último juez de lo que es real— dice "éste es mi cuerpo", lo que dice es verdad. Para aquel que considera que la realidad empírica y la ciencia física son la última norma de lo real, esto carece de sentido. Mas para el creyente, que ve a Cristo como el medio y centro de la Creación, éste es el verdadero valor de lo real: lo que Cristo dice que es su cuerpo, es su cuerpo.

En el mismo contexto ecuménico, Max Thurian, de la comunidad de Taizé, publicó su estudio sobre la eucaristía.[10] Como puede verse por el título, la obra insiste mucho en el carácter conmemorativo de la eucaristía y coloca en este contexto las cuestiones de teología de la eucaristía. Thurian interpreta las palabras "hacedlo en recuerdo de mí" con arreglo a las interpretaciones de Jeremías y Leenhardt.[11] La eucaristía es una conmemoración, mas no simplemente el recuerdo de un acaecimiento pasado. Es la celebración impuesta por Dios como las conmemoraciones-celebración del Antiguo Testamento: el *zikkaron*. Lo peculiar de esas conmemoraciones es que Dios está presente en ellas renovando el pacto con su pueblo, establecido por Él en los grandes acaecimientos de la historia de Israel. Cada una de las celebraciones anuales de estas conmemoraciones formaba parte de esa historia y renovaba el pacto hasta que quedara cumplido en el Día de Yahvé. Cristo no abolió ese

[10] Bibliografía, nº 13.
[11] Véase la interpretación de J. Jeremías, supra págs. 58-59.

acaecimiento religioso, pero lo puso en otro nivel: el nivel del nuevo pacto hecho por Dios en Jesús. Por consiguiente, la eucaristía es la "re-presentación" real del sacrificio único efectuado por Cristo de una vez para siempre. El Señor se ofrece a la Iglesia como única realidad sacrificial. La Iglesia, por consiguiente, hace que su realidad sacrificial esté realmente presente en la eucaristía, de suerte que la Iglesia llega a participar de su constante plegaria al Padre y de esta suerte se ofrece a sí misma al Padre en Cristo y con Él.

Fundándose en estos antecedentes, Thurian aborda, pues, la cuestión de la presencia real de Cristo. Insiste en que ésta no debe ser tratada como una realidad aislada. Hay que considerarla en íntima conexión con el don del sacrificio a la Iglesia. Con esa salvedad procede a exponer la teología de la presencia real en los términos del Concilio de Trento: Cristo está verdadera, real y objetivamente presente en la eucaristía. Esta presencia ocurre en la plegaria eucarística, que es una conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo. Pero esto no es una localización del Jesús glorificado. Cristo hace que la hostia y el cáliz sean el lugar en que Él viene a encontrar a su Iglesia y, por consiguiente, el pan y el vino pasan a ser su "cuerpo y sangre" (es decir, el Cristo entero), aunque subsiste la composición química del pan y del vino. Mas esto ocurre en una acción, pues la eucaristía no es un objeto sino una acción. Los presentes en la eucaristía se encuentran con Cristo en la recepción de la eucaristía, y los que están en casa se encuentran con Él y participan de la conmemoración cuando se les lleva la eucaristía a la casa. Además, después de la celebración, Cristo conserva la relación por Él establecida durante la eucaristía con las especies del pan y vino, de suerte que Él es verdaderamente adorado en la Eucaristía reservada. Thurian no da detalles de esta presencia de Cristo con el mismo rigor con que los da respecto de la celebración misma. Afirma, sin embargo, que la adoración eucarística fuera de la misa, es la adoración de Cristo que sigue estando "presente" en las especies reservadas.

Todos estos tratamientos de la eucaristía tienen en común un fondo e intención ecuménicos. Sin embargo, en abril de 1965 se produjo un desarrollo más específicamente católico, debido a los intentos de los teólogos católicos de presentar la doctrina de la eucaristía con arreglo a modos de pensamiento y expresión más contemporáneos. Cabe mencionar al respecto el estudio de H. Verbeek.[12] Expone la eucaristía en el lenguaje postkantiano

[12] Bibliografía, nº 14.

del *noumenon* y del *phenomenon*, aunque no con intenciones kantianas. Haciendo hincapié en el carácter peculiar de la presencia corporal de Jesús glorificado, afirma que las especies eucarísticas, aunque constituyen el *phenomenon* que no presenta realmente la realidad, son, no obstante, los instrumentos que Cristo utiliza para darse a sí mismo a la Iglesia como su Cabeza y Redentor. De esta suerte, por medio de la consagración, Cristo adopta el pan como forma de su manifestación y pasa a ser sustancialmente presente. En esta acción, la eternidad irrumpe en el tiempo. No se trata de quitar una cosa y poner otra en su lugar. Se trata de la realidad terrenal del pan llevada a la realidad intemporal de Cristo, que verdaderamente, aunque no espacialmente, está presente allí. Es una anticipación de la resurrección cuando la realidad material del hombre llegue a un modo de ser eterno. Lo que las especies manifiestan efectivamente ahora (el *noumenon*) es el don de Cristo a la Iglesia: de sí mismo como su Cabeza. Por consiguiente, es Cristo entero el que está presente, Cabeza y miembros, en las especies eucarísticas.

Schoonenberg aborda la cuestión de la presencia misma en una serie de artículos.[13] Como hemos visto, estudios anteriores se centraron en el significado de las afirmaciones de Trento sobre la sustancia y sobre la fe bíblica expuesta por Trento. Schoonenberg aborda la cuestión desde un punto de vista ligeramente diferente. Presenta un breve estudio para una fenomenología de la presencia misma y toma como punto de partida el *phenomenon* humano de la presencia. Aceptando que una contigüidad espacial tiene mucho que ver con el *phenomenon* de la presencia, afirma que esto no es la esencia de la presencia personal. El hombre tiene en común con los seres animados e inanimados el hecho de que la contigüidad espacial sea el medio por el cual se opera la presencia verdaderamente personal. Mas la presencia personal no es el resultado de una mera contigüidad espacial. Consiste más bien en un intercambio genuino de subjetividades en que dos sujetos libres, conscientes, se confrontan entre sí. La esencia de la presencia personal exige, pues, una autocomunicación libre, autodeterminada, por una parte, y un estar abierto espiritual, por otra. Únicamente hay comunicación personal genuina cuando una persona se revela libremente (con signos materiales, naturalmente) y la otra acepta libremente esa autorrevelación con confianza, con fe. Y la fe con que una persona acepta la autorrevelación de otra, es producto del

[13] Bibliografía, nºs. 9, 10 y 11.

estar-abierto espiritual. En la medida en que una persona esté "cerrada" respecto de otra, la otra no es plenamente presente. La presencia personal consiste en la mutua comunicación. Échase de ver que esto puede encararse muy bien en una contigüidad espacial, pero la realidad de la presencia trasciende en mucho el hecho de estar espacialmente cerca de otro. Esto se ve claramente cuando se observa que aun en la separación uno puede estar cerca de otro. Puede haber, pues, una presencia "objetiva" de una persona respecto de otra en el hecho de que dos personas estén en el mismo lugar. En cambio, cuando la presencia de una es ignorada o rechazada por la otra, no hay realmente plena presencia personal.

Schoonenberg señala, pues, que si bien una presencia espacial es indivisible (uno está allí o no está allí), la presencia personal permite siempre un margen de grados sumamente variado. Y desde este punto de vista puede comprenderse que Dios puede estar presente de varios modos diferentes. Dios está "presente" en una piedra, pero Dios está mucho más presente en la medida en que Él se realiza a sí mismo "en el exterior" y se *comunica* a sí mismo en las obras de su mano. Por consiguiente, Dios está más personalmente presente en el hombre cuanto más lo asume en la vida del Padre, Hijo y Espíritu. Pero Dios está más presente personalmente al hombre en Jesús que en cualquier otra automanifestación. Porque Jesús es, personalmente, la automanifestación del Padre, dada al hombre con la participación del Espíritu. Schoonenberg concede que esta presencia de Dios en todas partes es común al Padre, al Hijo y al Espíritu, y no es la manera de presencia peculiar de la eucaristía. Al mismo tiempo entiende que las dos, dada su distinción, podrían considerarse en una más estrecha unidad entre sí. Así, pues, la presencia de Dios en el hombre "agraciado" es más personal que su presencia en el hombre no justificado. Mas esta gracia-presencia se da, concretamente, en Cristo y en el vínculo del Espíritu que une a los hombres con Cristo. En la fe, el hombre toma a Jesús en su corazón, al Señor glorificado que es la fuente de la salvación, junto con el Padre, que está siempre con Él y con el Espíritu al que ambos dan su don, el don de ser uno con Dios.

Lo paradójico de esta presencia de Dios en Cristo es, no obstante, el hecho de que se opere precisamente por medio de una ausencia espacial. Jesús insistió en que después de su resurrección tenía que irse. Sólo después de haberse ido puede el Espíritu —que es el real ahondamiento de la fe de los que estaban con Él durante su vida terrenal— venir del Padre y del Hijo.

Sólo entonces está Jesús realmente "con" sus discípulos en la medida en que lo conocen como Señor. Así, pues, sólo porque Jesús está "a la diestra" del Padre, está presente a sus discípulos como Señor. Por consiguiente, en vez de preguntar "¿dónde está Jesús ahora?" sería mejor preguntar "¿con quién está Jesús ahora?". Y la respuesta a esta pregunta es "está ahora con el Padre y, por esta misma razón, está con nosotros hasta el fin del tiempo".

Esta presencia de Cristo aquí y ahora en los hombres que lo acepten con fe, es, naturalmente, mucho más real y efectiva que la de un amigo que envía una carta desde lejos. Su palabra en el evangelio es la salvación del hombre. Pero mucha más importancia tiene el hecho de que los sacramentos sean sus acciones, acciones en las que Él es el principal agente, que a través de la instrumentalidad de los ministros de su Iglesia hace su acción "presente" en la comunidad de la Iglesia, de suerte que, como dice Agustín, sea realmente Cristo quien bautiza cuando Pedro bautiza. Estas acciones son actos-signo en que Jesús Resucitado se hace presente en la Iglesia a través del signo de la adoración de la Iglesia. Donde esto está más claro es en la eucaristía, en la cual Cristo no es simplemente "dado" a la Iglesia, sino que en ella Cristo se da totalmente a la Iglesia como raíz de unidad de la misma.

Schoonenberg hace observar que si bien el escolasticismo sostuvo siempre que Cristo no está presente espacialmente en la eucaristía *("illocaliter in loco")*, las consideraciones de la presencia de Cristo tomaron usualmente como punto de partida la presencia espacial. Hace observar la fuerte preferencia del escolasticismo por lo ontológico y cosmológico en la presentación de este misterio. A falta de una apreciación del significado de presencia personal inherente al don de una persona a otra, el procedimiento escolástico contribuyó a la mística del "prisionero del tabernáculo", el temor de morder la hostia, etc. Mas este procedimiento no acierta a realizar la idea del Concilio de Trento de la "presencia sustancial", especialmente cuando se hace observar que la glorificada realidad corporal de Cristo, no tiene relación física con el mundo. No está a tantos kilómetros de distancia, no tiene efecto sobre este mundo en materia de energía, rayos, etcétera. Esa realidad corporal es de un orden completamente diferente: la del "nuevo cielo y nueva tierra".

Así, pues, para llegar a interpretar la presencia real no puede partirse del mero concepto de presencia espacial. En definitiva, esta clase de interpretación conduciría a la teoría de la "impanación", rechazada por la doctrina de la Iglesia. Cristo no se

convierte en pan. El punto de partida tiene que corregirse. Schoonenberg muestra que la presencia personal, especialmente el primer paradigma de tal presencia en las personas de la Trinidad, es una realidad espiritual (aunque muy "real"). Debe corregirse, por consiguiente, mediante la consideración de que la presencia eucarística de Jesús es una presencia corporal. Recordando que la presencia corporal admite innumerables grados de intensidad y expresión, señala que el ejemplo más intenso de presencia corporal personal que conocemos es el acto de la comunión marital, acción corporal que es el acto más profundo de plena comunicación personal en signos corporales. Bastante a menudo, la liturgia toma el Cantar de los Cantares como su himno de comunicación. Mas si el acto de la comunión marital se mira desde el punto de vista de la profundidad e intensidad de la comunión personal que contiene, puede lograrse alguna comprensión de la presencia corporal personal de Cristo —entendiéndose, naturalmente, que la presencia corporal de Cristo trasciende de modo divino aun esta intensa comunión personal. La trascendencia puede verse en el hecho de que la realidad corporal de la persona humana, aunque sea el órgano de profunda comunión personal, es al mismo tiempo el principio de separación de las personas. No puede decirse lo mismo de la santa comunión, cuando Cristo da su cuerpo en la eucaristía. En la eucaristía, Cristo da su realidad personal corporal para que se reciba en forma de alimento y bebida, forma que sugiere la más completa penetración de una personalidad en otra y la más completa realización del ser uno. En la eucaristía, Cristo es dado como uno a muchos en el contexto de una comida. Naturalmente, el mero acto de comer o beber no produce esta intensa comunión personal. En común con los demás sacramentos, esta presencia corporal de Cristo es una invitación, no un hecho consumado. La plena comunión exige plena mutualidad, y un hombre puede rechazar a Cristo, aun en la eucaristía.

Así, pues, Schoonenberg sitúa la eucaristía dentro de la presencia personal de Cristo en el hombre como Dios, como Dios-hombre, como principal agente de toda acción sacramental. La presencia eucarística de Cristo es, en este contexto, el más intenso don de su presencia hecho por Cristo al creyente. Porque en esta presencia, Cristo se da a sí mismo: el don de la vida a la Iglesia (Juan 6:56ss.).

Schoonenberge termina su consideración con una doble precaución. Esta manera de tratar la presencia eucarística de Jesús sólo es útil en la medida en que (1) el catequista la vea conte-

nida en la doctrina de la Iglesia, y (2) los que estudien el catecismo sean capaces de comprenderla. Sugiere que este tratamiento no está aún bastante "maduro teológicamente" para que pueda usarse de modo general, y recomienda que se use con cautela.

Así, los escritos ecuménicos de Leenhardt, Thurian, de Baciocchi, Dupont, Ghysens, etc. comenzaron la discusión. En círculos más católicos, apareció un nuevo tratamiento para la interpretación del significado de la presencia de Cristo: en las obras de Verbeek y Schoonenberg. El año siguiente, 1960, comenzó el diálogo de crítica y reacción que desde entonces fue característico de la discusión. Las *Collationes Brugenses et Gandavenses* publicaron las reacciones de O. Schelfhout [14] al artículo de Vanneste de 1956 y a continuación la réplica del propio Vanneste.[15] Y ese mismo año, la asociación de teólogos católicos de los Países Bajos procedió a la discusión del libro de Thurian en un artículo de J. Lescrauwaet titulado "Un nuevo estudio de reforma de la eucaristía como contribución hacia una reunión cristiana".[16]

Schelfhout, que declara su adhesión a la filosofía tomista, propone que la entraña del misterio de la eucaristía está en la debida interpretación de la transubstanciación. Considera errónea la convicción de Vanneste de que el tratamiento tomista de la transubstanciación sea una cuestión no resuelta. Schelfhout admite que el Concilio de Trento no definió la posición tomista, pero al mismo tiempo pregunta si la "nota teológica" (la calificación dogmática) de la doctrina tomista no la aparta de la libre discusión. Admitiendo que la doctrina tomista sólo terminológicamente estuvo presente en el Concilio, Schelfhout cree ver, por las explicaciones del catecismo del Concilio de Trento, que el empleo por el Concilio de este lenguaje no era accidental y que, por consiguiente, cualquier explicación que se aparte del tratamiento tomista no puede satisfacer la posición del Concilio en lo referente a la transubstanciación. Se funda para ello en que la posición tomista no es una visión exclusivamente "tomista", sino que refleja la experiencia de cualquiera. En eso coincide con la intención del Concilio. Llega, por consiguiente, a la conclusión de que la explicación del cambio eucarístico dada por el Concilio propone una doctrina que tiene una explicación filosófica en la concepción tomista de la transubstanciación, de que la posición tomista da una interpretación al

[14] Bibliografía, nº 16.
[15] Bibliografía, nº 17.
[16] Bibliografía, nº 15.

lenguaje del Concilio, de que la entraña de la doctrina tomista no pertenece a la esfera de la libre interrogación y de que, si no su forma, por lo menos su sustancia, pertenece a la doctrina autoritaria de la Iglesia.

En reacción a la tesis de Vanneste de que la exposición tradicional de la transubstanciación, sacada de la terminología del análisis del cambio, no da en lo cierto porque trata de explicar con conceptos profanos una realidad esencialmente religiosa, Schelfhout insiste en que santo Tomás hacía hincapié en que este cambio es una realidad religiosa y su carácter analógico permite su aplicación a la teología de la eucaristía. Además, rechaza el uso hecho por Vanneste de la teoría cristológica de la realidad de Leenhardt (y de Baciocchi) e insiste en que las cosas son simplemente lo que son: para Dios y para el hombre. No aceptarlo llevaría al voluntarismo ontológico que hace que el conocimiento humano sea radicalmente imposible sin conocer la voluntad de Dios y conduce al nominalismo. Por la misma razón rechaza la afirmación de que es la palabra creadora de Cristo la que cambia el pan en su cuerpo. Creación —insiste— es el acto en que algo es llevado a la existencia desde la nada absoluta; la eucaristía se opera comenzando desde un objeto dado, un trozo de pan. Schelfhout se niega a aceptar que el cuerpo de Cristo sea creado en la eucaristía. No entiende que esto sea la posición de Vanneste, pero considera que la mescolanza de creación y cambio en la obra de Vanneste es fundamentalmente un tratamiento voluntarista, tratamiento que en otros tiempos planteó un gran problema en la teología de la eucaristía, pero que, gracias a la labor llevada a cabo por los teólogos de los siglos XII-XIV, se eliminó en la presentación tomista de la transubstanciación.

Schelfhout insiste en que, en la síntesis tomista, sustancia y accidentes no son cosas sino principios de ser, conocidos en la metafísica como relaciones trascendentales vistas en la realidad. Esto no ha sido destruido por la moderna aventura científica; en realidad puede decirse que ha sido fortalecido. Además, considera que la posición de Vanneste es un retorno al nominalismo de Ockham, no la fe puramente evangélica que se propone ser.

Vanneste replica a Schelfhout y asimismo a las observaciones que J. Coppens dirigió contra él, Leenhardt y otros.[17] Vanneste contesta que su artículo era un intento de hacer una aportación a la literatura surgida de la conferencia de Chevetogne. Insiste

[17] J. Coppens, "Miscellèanes bibliques, XXIV. Mysterium Fidei", en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), págs. 483-506.

en que en toda esta literatura nadie atacó realmente a fondo el problema: la relación entre la evolución de la teología y las afirmaciones de la doctrina de la Iglesia. Sigue la evolución del problema y lenguaje hasta la implantación del neologismo "transubstanciación" en el juramento del IV Concilio de Letrán (1215). Por consiguiente, lo que interesaba al Concilio de Trento no era tanto la corroboración de una mera palabra cuanto que la defensa de la tradición de la Iglesia y su legitimidad. En su defensa de la doctrina ortodoxa y del lenguaje en que se expone esa doctrina, el Concilio adoptó el lenguaje teológico de la época, como era su derecho.

La cuestión de la validez del *Catecismo* del Concilio se contesta mostrando que, si bien tiene la aprobación de papas y obispos, no es un libro que se imponga a la fe de los cristianos. Contiene la doctrina más corriente en la Iglesia y está libre de errores, pero imponerlo como norma de la teología ortodoxa equivale a condenar la teología a un insalvable estancamiento. Sea como fuere, todo cuanto añadiría al Concilio —aun en el caso de que hubiera alguna clase de interpretación normativa del Concilio— sería la mención del término "accidentes" en su tratamiento de las especies del pan y del vino.

Con Benoit, Vanneste insiste en que la interpretación de la presencia real está en relación directa con la interpretación de la totalidad de su contexto escriturístico, no simplemente de una exégesis de las palabras de la institución. Por lo tanto, los teólogos especulativos tienen que comparar sus conclusiones con la totalidad de ese contexto escriturístico. Los teólogos se extravían cuando parten de un particular sistema filosófico o aun del "sentido común". Las verdades de la fe deben dilucidarse partiendo de la totalidad de la revelación. Vanneste hace constar que éste es el camino seguido por la teología patrística, al comparar el Nuevo Testamento con el Antiguo y ver en la eucaristía el cumplimiento de todo el ritual del Antiguo Testamento y lo que éste prometía. Con respecto al Antiguo Testamento, la eucaristía es la "verdad" de la cual aquél era la "figura" o "sombra". Pero al mismo tiempo, la unión con Cristo en la eucaristía no es sino la "figura" y "sombra" de lo que será la unión final con Cristo glorioso. Es esta ambivalencia del período patrístico lo que con el tiempo originó los problemas del siglo IX y el exagerado realismo de muchos teólogos. Vanneste pide esta misma clase de hermenéutica en la interpretación de la doctrina del Concilio de Trento. Éste debe verse a través del prisma de toda la tradición cristiana, no simplemente como un acontecimiento aislado en la historia de la Iglesia. Los que la

interpretan guiándose simplemente por una u otra escuela, pueden crear, y efectivamente crearon, la impresión de que la transubstanciación es justamente otra clase de cambio, no el cambio único que el período patrístico expuso como la acción de Cristo viniendo del cielo. La teología patrística era mucho más fiel a la analogía de la fe que el período escolástico posterior.

Vanneste sigue preguntando con qué derecho los teólogos identifican simplemente la "sustancia y apariencias" de Trento con la "sustancia y accidentes" de Aristóteles. Le molesta que Schelfhout apele constantemente a la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual; en cambio, Vanneste hace realmente una distinción entre conocimiento natural y el conocimiento que la fe da del último significado de las cosas. Restringir la acción de Dios a las categorías del pensamiento humano, es añadir a la revelación algo que no está en ella; y de esta suerte, en el reino de la fe, esto surge como una hipótesis, y difícilmente como dato de la revelación. Por lo que respecta a la acusación de voluntarismo intelectual, Vanneste manifiesta que no alcanza a ver voluntarismo en la afirmación de que las cosas son lo que Dios quiere que sean.

Mas Vanneste pone de relieve un problema más profundo que, a su juicio, constituye la base de los problemas de Schelfhout. Este acusó a Vanneste de errores acerca de la propia naturaleza y valor del conocimiento teológico real. En su réplica, Vanneste dice que los teólogos están de acuerdo en que el conocimiento de las cosas de Dios es siempre analógico, pero que no existe acuerdo entre los teólogos sobre lo que sea esta analogía, pues se dividen en dos escuelas. Vanneste sugiere que una discusión seria sobre la transubstanciación constituiría una buena oportunidad para elaborar el significado de esa analogía. Schelfhout acusó a Vanneste de tener demasiado poco en cuenta el magisterio viviente de la Iglesia. En su réplica, Vanneste pregunta si el propio Schelfhout no hace caso omiso de los orígenes de este magisterio viviente en su exposición del Concilio de Trento. Sea como fuere, el magisterio viviente de la Iglesia no es una norma independiente para la fe. Para la teología, la única fuente es la revelación viviente de Dios, contenida en las escrituras y en la tradición de la Iglesia.

En la reunión de teólogos católicos celebrada en Holanda en 1962, S. Trooster, S. J., presentó todas las novedades habidas tanto en la teología católica como en la protestante, y dio cuenta de los esfuerzos teológicos protestantes que aspiran a llegar a una intercomunión, y de las actuales discusiones ca-

tólicas sobre la presencia real y la transubstanciación.[18] Son de gran interés los diversos intentos para llegar a un acuerdo sobre la eucaristía, pero el problema de que ahora se trata es otro. Al seguir la marcha de las innovaciones habidas en la teología católica actual, Trooster lamenta, sin embargo, el hecho de que, si bien todos admiten la presencia real y la transubstanciación, estos aspectos sean tratados harto a menudo como "milagros cosmológicos", y aislados de su debido contexto: el acaecimiento sacramental salvífico de la eucaristía en conjunto. Con respecto a los intentos de interpretar de nuevo la expresión de la fe de la Iglesia, deplora el hecho y peligro de caer en la misma perspectiva aisladora y de perder gran parte de la riqueza de la teología de la eucaristía. Hace constar, con particular aprobación, la obra de Verbeek, y termina expresando la esperanza de que la renovación de la teología protestante de la eucaristía contribuya, como en parte lo ha logrado ya, a renovar la teología católica y con el tiempo a la reunión de ambas Iglesias.

En la discusión que siguió a la publicación del artículo de Trooster son de particular interés los comentarios de Edward Schillebeeckx, O. P. Señala varias cuestiones evidentes que son útiles. La expresión *"per modum substantiae"* empleada por la teología escolástica para designar la presencia de Cristo en la eucaristía, en el sentido de que la presencia de Cristo no es conocida por "accidentes" tales como forma, tamaño, etc., a menudo se interpreta erróneamente. Esta expresión significa realmente que Cristo está presente, pero presente de un modo extraordinario, en realidad de un "modo espiritual", como opuesto a la presencia corporal que se experimenta de ordinario. Así, pues, después de la consagración, lo que era pan y presente de modo ordinario, es ahora Cristo presente de modo único. Mas todo esto ocurre en la realidad simbólica del acto sacramental. El cambio que se opera no es físico; físicamente, nada ha cambiado. Mas la realidad que era pan, ahora es el signo substancial de la presencia de Cristo; es Cristo que se manifiesta a la comunidad en las especias del pan y del vino. Que no hay cambio físico en la consagración, significa que la aglomeración denominada pan sigue denominándose, como realidad física, pan. En oposición a esto, Schillebeeckx propone un cambio "óntico": la realidad del pan cambia porque se convierte en signo de la presencia de Cristo. Éste es un cambio substancial porque el pan se convierte ahora en el signo substancial de la presencia de Cristo. Por consiguiente, la Eucaristía difiere de los demás sacramentos en que se usa en ella un signo material, ya que el pan, a diferencia del agua o del óleo, no es simplemente un signo "accidental" de uso momentáneo. En este caso, la misma realidad del pan se transforma permanentemente en la realidad corporal de Cristo.

[18] Bibliografía, nº 18.

Para Schillebeeckx, el lenguaje del Concilio de Trento no plantea problemas: expresa un cambio de sustancia mientras subsisten las apariencias. Lo único que le causa dificultades es el término "substancia" si se pretende equiparar su empleo por el Concilio con las categorías sustancia-accidente de los escolásticos. Schillebeeckx señala que, en el lenguaje escolástico, cuando cambia la sustancia cambian también los accidentes. Preferiría decir que en la consagración subsiste el pan, mas no el "pan-realidad". Considera demasiado kantiano el lenguaje de Verbeeck (*noumenon-phenomenon* en vez de sustancia y especies). Entiende que es demasiado funcional y no ha sido completamente meditada la idea de "transfinalización" que se presenta en los escritos de Leenhardt, de Baciocchi y Vanneste. Cree, no obstante, que si esta idea se desarrolla metafísicamente, tiene posibilidades reales como vehículo para expresar la fe eucarística.

El 4 de diciembre de 1963 se promulgó la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* del Segundo Concilio Vaticano, la pri-primera realización del Concilio en materia de documentos oficiales. Es interesante observar cómo encuadra el Concilio la "presencia real", en el nº 7 de dicha Constitución (los subrayados son nuestros).

> Para realizar una obra tan grande, Cristo está *siempre* presente a su Iglesia, *sobre todo* en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, 'ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz', sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (Mt. 18, 20).

Por consiguiente, el Concilio sitúa la presencia eucarística de Cristo en el contexto más amplio de la presencia real de

Cristo en la Iglesia, en todas las acciones en que ésta continúa su obra redentora. Esta afirmación más amplia de la presencia de Cristo, es fruto del progreso teológico logrado tanto con el fermento teológico católico como con las discusiones ecuménicas sobre la eucaristía. Esta cuestión no se discutió en los periódicos con cierta extensión hasta 1962. Sus esfuerzos se dedicaban en gran parte a discusiones del fenómeno y problemas del propio Concilio. Pero después de la promulgación de la constitución sobre la liturgia, comenzó de nuevo la discusión. Los teólogos holandeses problematizaron con varios estudios acerca de la presencia real. El diario catequético *Verbum* publicó dos artículos de R. Sonnen, S. J.,[19] y Schoonenberg.[20] *Collectanea Mechliniensia* publicó un resumen de las últimas novedades a cargo de P. de Haes.[21]

Una exposición anterior de G. Mulders, S. J.,[22] de intención catequética, señala desde el primer momento que es muy relativo cualquier lenguaje humano que hable de Dios. Hace constar que en la actualidad es posible ver cómo algunos modos de expresión de la teología del pasado confiaban demasiado en la inteligencia humana al hablar de Dios.

Con respecto a la "presencia", Mulders toma como punto de partida las palabras de Juan: "el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él" (Juan 6:56). Ésta es la presencia de Cristo al comulgante en la eucaristía. No es una realidad física o biológica, sino una realidad de fe. En cambio, no es justo calificar de "espiritual" esta "presencia real" si por espiritual se entiende "irreal" o "simbólica" en el sentido de que "en realidad no está presente". Asimismo, la realidad de la transubstanciación no es una realidad física ni química. Se expresa mejor en términos de la fe de la Iglesia que en términos de la ciencia. Así, en términos del capítulo 6 del evangelio de Juan, debe afirmarse que el pan que está en el altar está completamente alejado de su uso humano normal y completamente transformado por Cristo en el pan que Él es para nosotros, dado por el Padre desde el cielo. Preguntar qué ocurre físicamente —de alguna forma oculta— con el pan, es hacer una pregunta simplemente errónea. Se trata de que Cristo se da a sí mismo a nosotros, a nuestra fe. Y esto último se explica por el hecho de que en la transubstanciación el pan alcanza todo su pleno potencial de significado al ser tomado en la acción eterna de Cristo: "transfinalizado". (Mulders no emplea esta palabra.) Señala que las cosas de esta tierra sólo tienen una realidad substancial transitoria, que tienden al día en que Dios será "todas las cosas en todos" (1 Cor. 15:28). La eucaristía es un anticipo de ese momento por el hecho de que el pan del altar es asumido en el acto eterno de Cristo y llega a participar de su plenitud. Por consiguiente, este cambio está más allá de la física y de nuestro conocimiento material. Cristo incorpora este pan a su propia realidad y acción salvífica, y esto cambia la más profunda realidad del pan y el significado de comerlo.

En el artículo de de Haes se ponen de manifiesto tanto el lenguaje del Concilio Vaticano como las ideas de Schoonenberg en su artículo "Een terugblik. . ." [23] Muestra que si bien Trento hace hincapié en la presencia de Cristo en la eucaristía y en que esta presencia ha acabado llamándose "presencia real", Trento no se ocupó de todo. Esto suscita la cuestión de las otras "presencias" de Cristo: ¿son éstas "reales" y, en caso afirmativo, cuál es su interconexión?

Abordando la cuestión de la "presencia" misma, de Haes la expone con arreglo a lo escrito por Schoonenberg, señalando la soledad y la falta de presencia tan común en las más multitudinarias de las presencias meramente espaciales. Expone la idea personalista de la presencia, como lo que llega a existir únicamente por medio de autoparticipación en lo "exterior". Teniendo en cuenta que la lengua alemana distingue entre "Körper" y "Leib", señala que la primera palabra designa el cuerpo como objeto, de cierto tamaño, peso, forma, etc., mientras que la segunda considera el cuerpo como medio de comunicación personal, expresión de amor, odio y amistad. En este orden de cosas, de Haes hace constar que la idea escolástica de la presencia suele tomar como punto de partida la mera presencia espacial, y dice que la eucaristía no entraña esta clase de presencia. Por consiguiente, la presencia *"per modum substantiae"* que santo Tomás emplea para expresar la presencia de Cristo en la eucaristía, puede interpretarse en términos de presencia personal: la relación personal y comunión en que Cristo se hace activamente presente y se da a sí mismo a alguien. No obstante —señala de Haes—, en este caso existe el peligro de "espiritualizar" la presencia personal. Hay teólogos que no consideran que esto sea una "presencia real", sino que lo interpretan solamente en términos de subjetivismo o simbolismo. De esta suerte, de Haes llega a explicar los diferentes modos de

19 "Transsubstantiatie", en *Verbum* 32 (1964), págs. 223-238.
20 Bibliografía, nº 22.
21 Bibliografía, nº 21.
22 "Eucharistie", en *Verbum* 33 (1965), págs. 122-129.
23 Bibliografía, nº 11.

la presencia real y autodarse de Cristo, modos que —hace observar— no están desconectados unos de los otros, antes bien son meramente fases de la gran realidad salvífica de cuando Cristo estará plenamente presente al hombre y "Dios será todas las cosas para todos". Al fin y a la postre, la eucaristía es sólo la prenda de ese futuro estado de cosas: *"pignus futurae gloriae"*.

De Haes presenta, pues, la realidad de la presencia de Cristo al creyente, comparándola a la presencia de un ausente amado. Mas la diferencia entre esta presencia y la de Cristo consiste en que Él no está presente a nosotros en la fe porque la fe "lo evoque", antes bien porque Él ama al hombre y le da el don de la fe a la vez que se entrega a sí mismo con el don de la fe. Presenta la realidad y poder de la presencia de Cristo en la Palabra proclamada en el evangelio. Y por último presenta la interconexión de los diferentes modos de presencia citando literalmente el artículo de Schoonenberg de 1959 (supra, págs. 112-116). La presencia de Cristo es un aspecto de la total realidad de la gracia. Precede y sigue a la vez la presencia eucarística. Es una presencia en el creyente, el adorador, la comunidad adorante, el sacerdote, el verbo del evangelio y, dentro de este contexto total, en las especies eucarísticas. En consecuencia, esta última presencia de Cristo no es un fin en sí mismo, antes bien es el instrumento de la acción sacramental en la que Cristo se da a sí mismo del modo más intenso a la Iglesia y al que comulga dentro de la comunidad de adoración a fin de realizar en su máxima plenitud la presencia personal de Dios al hombre, que es la "gracia".

El artículo de Schoonenberg representa su "última palabra" sobre el tema hasta la fecha. Entiende Schoonenberg que esta presentación es imperativa teniendo en cuenta las discusiones entre los fieles y especialmente entre los sacerdotes, que él experimentó durante las conferencias de clérigos de la diócesis de 's-Hertogenbosch, que gravitaron en torno a la teología de la eucaristía. Como santo Tomás, Schoonenberg dice que la tendencia de la fe no es hacia proposiciones sino hacia realidades, y específicamente la realidad salvífica de Cristo Resucitado. En consecuencia, el aspecto más importante de la realidad de la eucaristía no es la formulación de la relación de Cristo con las especies eucarísticas, sino el conocimiento de la profunda comunión con Cristo que se da en la eucaristía. Por consiguiente, propone que se analice la realidad de la presencia de Dios en Cristo, antes de abordar la cuestión de la presencia de Cristo en la eucaristía.

En su sentido más general, el significado de la presencia es,

pues, simplemente el hecho de ser una realidad "en" o "con" *(aanwezigheid)* o "en contraste con" *(tegenwoordigheid)* otra realidad. Entraña, por consiguiente, una contigüidad que tenga significado. Así, por ejemplo, los libros están presentes a alguien, pero su presencia es una posibilidad de enterarse de su contenido. Asimismo, uno puede estar presente y ausente bajo diferentes formalidades, como puede comprender fácilmente todo profesor o conferenciante. Además, el pensamiento personalista contemporáneo considera que la acción es la esencia de la presencia real. Esto puede decirse tanto de la presencia inanimada como de la personal. Entre objetos inanimados existe por lo menos la acción de la presión e influencia física. Sin esta interacción, la mera relación espacial de uno con otro es un principio de ausencia y distinción, más que de presencia y unidad. Por otra parte, en las formas superiores de existencia (en el pensamiento personalista, el análogo primordial de la existencia), las personales, esta acción es la acción de comunicación. Schoonenberg señala que la verdadera presencia no es anterior a esta autocomunicación, antes bien llega a existir precisamente en la autoparticipación y por medio de ella. Hace hincapié en las realidades de la "ausencia", la "esquivez" y la "soledad", características de la "multitud solitaria".

Poniendo en contraste la presencia personal con la espacial, Schoonenberg dice que así como la presencia espacial consiste en más que en estar meramente en un lugar o punto del espacio, y en que tiene que haber una relatividad con otras realidades corporales de la misma localidad (presencia espacial, para decirlo de otro modo, a diferencia del mero "estar en un sitio"), así también la presencia personal exige una relatividad personal con otras personas, no solamente el estar donde ellas están. La presencia personal exige, además, más que un "intercambio de información", o que "pasar el tiempo" con otro. Exige una comunicación real del interior personal de uno. No un informe sobre las reacciones de uno, sino un compartirlas. Esto es reflejo del rol del conocimiento en el hombre. La función más profunda del conocer no es simplemente la de poner juntos conceptos, sino el aprehender intuitivo de la realidad que define la relación personal de uno y sus actitudes hacia lo real. Por consiguiente, la presencia genuinamente personal (la presencia que se diferencia del mero estar donde están otras personas) exige una libre autodeterminación y un estar-abierto espiritual al mundo que nos rodea. Para la presencia personal se exige libertad porque uno sólo puede hacerse presente a otros por medio de la libre acción de colocar la realidad per-

sonal propia en presencia de los demás. Se exige el estar-abierto espiritual porque la presencia genuinamente personal es mutua. Si uno rechaza la libre acción en que otro revela su realidad personal, la otra persona no está realmente presente personalmente; uno está solo. La soledad del paranoico lo ilustra. Éste no puede "leer" a otras personas porque es incapaz de relacionarse con algo o con alguien. Por último, Schoonenberg señala que la presencia personal no es una realidad estática o invisible. Es una realidad creciente que admite varios matices y grados de realización.

En este orden de cosas, Schoonenberg indica que la presencia personal puede ser inmediata (cara a cara) o mediata (la presencia de alguna persona mediante algún signo de relación personal). Los signos o señales de relación personal no son tan importantes en la presencia cara a cara, como lo son en la presencia de uno que está ausente. Una presencia de esta índole sólo puede darse en un signo de las relaciones entre las personas, cartas, recuerdos, obsequios, etc. Schoonenberg hace observar que la realidad física de esas relaciones no puede producir la realidad de la presencia personal en ningún sentido inmediato. Sin duda, estas cosas pueden hacer que alguien esté presente de modo mediato, pero sólo en la medida en que exista la relación personal y en que el carácter de la relación les sea transmitido por el que quiere que sean signos de su presencia. Sólo gracias a este hecho existencial adquieren nuevo significado: el significado de comunicar una presencia personal. En este sentido puede decirse que son "transubstanciados". Su realidad física subsiste: son papel y palabras, joyas, cáscaras o lo que fuere. Pero no se los ve como tales, porque no han sido dados como tales.

Yendo a una consideración más específica de la presencia humana, Schoonenberg dice que participa de las dimensiones tanto espaciales como personales de la presencia. La condición mundana de la persona encarnada es una invitación a la presencia personal y a su órgano y vehículo. La relación corporal encarna la realidad de la autocomunicación consciente y libre. Todo esto se opera en el contexto de una presencia personal realizada a través de una presencia espacial. La presencia personal sobrevive, sin embargo, a la ausencia espacial, y harto a menudo es ahondada por ésta. Muy a menudo, en efecto, esta ausencia purifica el amor de una persona por otra y de esta suerte lo ahonda. No obstante, en el caso de ausencia, la relación personal sólo puede subsistir si existe la esperanza de volver a reunirse; de lo contrario se confirma el dicho de que

sólo se recuerda a quien se ve. Lo cual es particularmente cierto en el caso de la muerte. Bien es verdad que se vive con la esperanza de volver a reunirse. Mas la forma de esa reunión es excepcional. La vida después de la muerte, y especialmente la vida después de la resurrección, no es una simple continuación o reanudación de la vida conocida aquí y ahora. Entonces, Dios es "todo en todos" y la vida y presencia humanas encuentran plenitud que es diferente de las condiciones que las configuran en su estado actual. Así se echa de ver en la vida de Jesús Resucitado.

La vida de Jesús no se reduce a su presencia espacial entre los hombres. Admitiendo que Jesús estaba presente espacialmente entre los hombres durante su vida terrenal, esa presencia espacial tenía importancia sólo en la medida en que era vehículo de la presencia del hijo de Dios ante aquellos que creían en Él. En su glorificación, Jesús queda eximido de sus limitaciones terrenales y su presencia se hace tan ilimitada como su amor. Mas aun esta omnipresencia sólo llega a ser lo que es si se la recibe con franqueza y amor; de lo contrario, se convierte en juicio. Por consiguiente, aunque su presencia pueda compararse a la de un ser amado que esté lejos, Jesús está menos presente que el ser amado, porque su existencia ya no está encuadrada en dimensiones terrenales ni lo estará nunca. Pero, al mismo tiempo, esa presencia por medio de su amor es total y ninguna parte de Él está lejos de los que son objeto de su amor.

Por consiguiente, y para terminar, puede comenzarse abordando la cuestión de la presencia de Cristo en la eucaristía. No obstante, aun en este caso, la consideración de la presencia de Cristo debe comenzar desde su presencia en la comunidad que celebra la eucaristía, puesto que Él está presente allí aun antes de que estén presentes hostias consagradas. La eucaristía empieza con la "presencia real" de Cristo y tiende a ahondar esa presencia real. Tal ahondamiento de una presencia que ya es real, es el contexto en que se puede abordar cierta interpretación de la presencia de Cristo en el pan y vino de la eucaristía. Por consiguiente, es correcto denominar "presencia real" esta presencia en las especies del pan y el vino, pero no lo es tanto considerar que ésta sea la única "presencia real", ni siquiera la primordial. Su presencia en las especies es una presencia fluida y transitoria cuyo total significado y realidad se dirige a una presencia más permanente y perdurable. La cual, a su vez, en modo alguno es repetición de su presencia real de cuando estaba en Palesti-

na; no es una presencia "condensada" que se limite a las dimensiones de la hostia o del cáliz. Es una presencia personal de Cristo, quien se ofrece a sí mismo al creyente.

Sin duda cabe comparar, como hicieron muchos, esta presencia a la del donante en su don; pero aquella trasciende en mucho a esta otra presencia. En primer lugar, por grande que sea el amor, el donante no es el don, y éste es precisamente el caso: Cristo es el donante que se da a sí mismo. Es Él mismo que se da personalmente al que recibe la eucaristía. Y así puede decirse de la celebración actual de la eucaristía y en la eucaristía reservada: es el único Cristo que se da a sí mismo personalmente a fin de ahondar su presencia.

Esta "presencia realizadora" de Cristo ocurre por el hecho de que el pan y el vino pasan a ser signos de Él. Mediante las oraciones de la comunidad, el pan y el vino son designados como los signos de su presencia. Mas esto no significa que Jesús sea "llamado a bajar del cielo" ni que haya cambio físico alguno en el pan y el vino. Lo que ocurre es un cambio en la realidad-signo del pan y del vino. En efecto, en la eucaristía no es cuestión de pan y vino sino de un pan y vino que tienen ya un significado definido dentro del acto-signo del sacramento en conjunto. En este contexto acaban por asumir un significado mayor de suerte que, sin cambio alguno en su realidad física, acaban siendo los signos en los que Cristo se da a sí mismo como alimento. En efecto, en el momento en que el pan deja de ser físicamente pan, Cristo ya no está presente. Por consiguiente, la transubstanciación en la eucaristía se opera en una "transignificación", en una "transfinalización", y esto en la profundidad que sólo Cristo puede alcanzar en su don más real de sí mismo.

La discusión ha continuado en 1965 y 1966, pero la literatura es generalmente un resumen de lo que se ha debatido. Los años 1965-1966 produjeron un cuerpo de escritos bastante grande. En marzo de 1965, H. J. Fortmann publicó una breve exposición para contestar varias preguntas hechas al periódico *Theologie en Zielzorg*.[24] En abril, Mulders publicó otra síntesis en *Verbum*.[25] En mayo, S. Trooster, S.J., publicó en *Streven* sus reflexiones sobre la transubstanciación.[26] En junio, I. R. Sonnen, S.J., publicó otro resumen en *Verbum*.[27]

En el número de primavera de *Tijdschrift voor Theologie*,

[24] Bibliografía, nº 23.
[25] Bibliografía, nº 25.
[26] Bibliografía, nº 30.
[27] Bibliografía, nº 27.

Schillebeeckx inició una serie de dos artículos sobre la cuestión de la presencia real.[28] El primero está dedicado a una laboriosa reflexión hermenéutica sobre los dos primeros cánones del decreto de Trento sobre la eucaristía, los cánones sobre la presencia real y la transubstanciación. El segundo reseña a través de la literatura y propone la interpretación del propio Schillebeeckx acerca del estado actual de la cuestión. Los dos artículos merecen ser resumidos en estas páginas.

Schillebeeckx empieza señalando un error metodológico en algunas de las modernas explicaciones de la teología de la eucaristía. Ese error estriba en el hecho de que algunos autores proceden a un examen fenomenológico de la presencia real sin preguntarse qué exige Trento de nosotros aquí y ahora. Así como teológicamente es insuficiente limitarse a una mera presentación histórica de lo que Trento hizo y dijo, también lo es proponer una mera fenomenología de la presencia real. Es preciso preguntarnos qué significa ahora Trento y acercarnos a su significado *objetivo* como creyentes del siglo xx. Esto significa que es preciso entender las formas de pensamiento de los hombres de Trento para poder entender el texto conciliar. Es peligrosa la mera repetición material de las afirmaciones de Trento en una época en que las formas de pensamiento han cambiado tan profundamente. Pero, al mismo tiempo, si interpretamos el Concilio de Trento con arreglo a nuestras formas de pensamiento, subestimaremos su labor.

Por otra parte, Schillebeeckx señala que la palabra de Dios no se encuentra nunca en un "estado puro", divorciada completamente de los modos de expresión condicionados por el tiempo. Y por esta razón induce a error la afirmación de que los decretos de Trento constituyen sólo un "revestimiento" de la palabra real de Dios. Lo que en la actualidad consideramos como forma de pensamiento supeditada a la época, para los Padres de Trento era cuestión de fe. El problema del carácter de la formulación de la fe por Trento, condicionada por el tiempo, sólo puede plantearse en un momento en que las formas de pensamiento han cambiado. Esto significa dos cosas: primero, que no es posible decir que Trento se percatara de que sus decretos estaban envueltos en un pensamiento y lenguaje condicionados por la época, pues mientras perdure una forma particular de pensamiento, es difícil distinguirla de la fe que transmite, y segundo, significa que debe tenerse en cuenta la problemática contemporánea cuando se desee investigar y exponer la fe de Trento a la

[28] Bibliografía, nºs 28 y 34.

civilización actual. La mera repetición de las afirmaciones de Trento, en una época en que las palabras tienen un sentido y connotaciones nuevos, distorsiona la doctrina de Trento.

Pasando a la reflexión hermenéutica sobre los dos cánones de que se trata, Schillebeeckx señala que las discusiones que originaron dichos cánones, los refinaron y les dieron su redacción final, indican que las expresiones "verdadero", "real" y "sustancial" aplicadas a la presencia de Cristo, refuerzan la afirmación de la realidad de la presencia de Cristo en la eucaristía. Una moción de algunos teólogos para reemplazar "especies" por "accidentes" en el segundo canon, fue rechazada por la simple razón de que "especies" estaba ya en el texto y tenía una historia más larga en la tradición católica. Señala, por último, que en el segundo canon sobre la transubstanciación, la forma final —con el añadido de que la Iglesia, "muy acertadamente", denomina a este cambio "transubstanciación"— reemplazó propuestas anteriores que fundaban tal denominación en la tradición de los Padres o en el uso de la "Iglesia católica universal".

Por consiguiente, en las aserciones contenidas en estos dos cánones hay tres niveles de afirmación. Primero: la fe bíblica de la Iglesia en la presencia real de Cristo en la eucaristía, afirmación central y fundamental de la real presencia *eucarística* de Cristo. Segundo: la aserción de que esta presencia eucarística no puede afirmarse sin afirmar además un cambio de la sustancia del pan en sustancia del cuerpo de Cristo, etc. Por último: la afirmación del acierto del nombre de este cambio: transubstanciación.

Comenzando con la última aserción, Schillebeeckx indica que, aunque no hubo oposición a la afirmación de la conversión sustancial del pan y vino en cuerpo y sangre de Cristo, se presentaron objeciones contra el fundamento en que se apoyaba el nombre de transubstanciación y contra el mismo nombre. Éste fue defendido como tradición legítima, aunque reciente, de la teología de la Iglesia, así como la palabra "consustancial" *(homoousios)* es expresión legítima de la unidad de sustancia de Padre e Hijo, en el Concilio de Nicea. Por otra parte, debido a que Lutero había rechazado ese término y su contenido —con el consiguiente carácter que la presencia real asumió en la fe luterana—, el término fue propuesto a modo de santo y seña de la creencia específica de la Iglesia católica en la manera excepcional de presencia de Cristo en la eucaristía. Es una bandera de la ortodoxia de la fe católica en la eucaristía. Schillebeeckx señala que esto ha dejado de ser cierto, desde que muchos teólogos protestantes han reconocido el valor de ese término y lo

han aceptado. En consecuencia, ha dejado de ejercer la función de sello distintivo de la creencia ortodoxa en la eucaristía.

La primera cuestión teológica que se debate es, sin embargo, la conexión entre la afirmación de la presencia real y la afirmación del cambio sustancial en la eucaristía. Schillebeeckx considera que en la discusión preparatoria del texto del canon, ambas afirmaciones pueden reducirse a la misma. Conjuntamente, tomadas en el contexto de las épocas, no constituyen dos dogmas sino que son la vigorosa afirmación de la presencia real, ni más ni menos. Pero queda aún la cuestión teológica de si hay una conexión teológica *intrínseca* entre las dos afirmaciones. Partiendo de este punto de vista, Schillebeeckx señala que, si bien ambas afirmaciones constituyen la doctrina de la afirmación de la presencia real por la Iglesia, y aunque el tratamiento del cambio sea secundario con respecto a la afirmación de la presencia real, están tan enlazadas entre sí que la negación del cambio es una negación de la presencia específicamente eucarística de Cristo tal como la Iglesia la considera. Además, desde la época de los doctores medievales se considera necesaria la interrelación de estas dos consideraciones (Schillebeeckx cita a santo Tomás y a san Buenaventura). San Buenaventura invoca la tradición de la Iglesia, mientras que santo Tomás la considera como conclusión teológica, tan necesaria que las dos afirmaciones se implican mutuamente. Fue esta conclusión teológica la que, en la mentalidad de los Padres de Trento, pasó a ser afirmación de la fe de la Iglesia. Por consiguiente, aunque las dos sean por reducción afirmaciones del mismo hecho de fe, están interrelacionadas entre sí de tal modo que la negativa de la conversión sustancial equivale a negar la presencia específica de Cristo en la eucaristía, lo cual ha sido la fe de la Iglesia. Dicho de otro modo: no están tan íntimamente interrelacionadas que sean simplemente una sola afirmación. No basta mantener simplemente la fe de la Iglesia en la presencia real, a la vez que se rechaza la fe de la Iglesia en la verdadera conversión sustancial que esta presencia exige.

Mas la afirmación del radical cambio sustancial del pan y vino en cuerpo y sangre de Cristo, puede hacerse en dos niveles, y esta consideración suscita la cuestión de si ambos niveles están presentes en los decretos de Trento. El Concilio afirma un cambio "sustancial" (radical) en el pan y vino. La cuestión que se plantea es: ¿Significa eso que el Concilio sancione también la filosofía aristotélica con arreglo a la cual se afirma este cambio? Schillebeeckx contesta afirmativa y negativamente la pregunta. Lamenta el hecho de que los historiadores del Concilio

de Trento insistan en que éste se apartó deliberadamente de la filosofía natural de Aristóteles en sus afirmaciones sobre la eucaristía. Las razones aducidas en favor de esa tesis son, el empleo del término "species" en vez de "accidens" como correlativo de "sustancia" y, en segundo lugar, el manifiesto desinterés del Concilio por las disputas intramuros entre escuelas. Schillebeeckx insiste en que ni eso ni lo primero (el empleo de "species" en vez de "accidens") constituye un apartamiento deliberado de la filosofía natural de Aristóteles. Por lo que respecta al empleo de la palabra "species" señala que las discusiones revelan que ambos términos se consideraban equivalentes y que cualquiera de ambas versiones era aceptable *("utraque lectio placet")*, y que la razón de que se empleara "species" fue el mero hecho de que ya estaba "en posesión" como parte del texto y que ese término tenía una larga historia en el lenguaje de la Iglesia. Señala, además, que teniendo en cuenta los precedentes escolásticos de todos los Padres del Concilio, un deliberado apartamiento de las categorías escolásticas de la filosofía natural habría equivalido a una audaz negativa a reflexionar razonablemente sobre el contenido de la fe. Éstas eran las únicas categorías de pensamiento de que disponían los hombres de esa época, y esperar que se apartaran de ellas sería simplemente pedirles demasiado. Indica, por último, que la pretensión de que Trento se apartara deliberadamente de las únicas formas de pensamiento de que disponía, deja en el aire realmente la pretensión de que el Concilio considerara que sus afirmaciones estaban supeditadas a la época. La razón de esto es que si el Concilio hubiese obrado de esa manera, distinguiendo realmente sus afirmaciones de la filosofía natural de su época, la consecuencia sería que lo afirmado por Trento *no* estaba supeditado en modo alguno a la época, sino que constituía una afirmación intemporal de la fe de la Iglesia y que, por consiguiente, toda época está obligada a emplear la misma terminología que los decretos de Trento.

En realidad, afirma Schillebeeckx, el empleo de las formas de pensamiento aristotélicas por el Concilio de Trento, es ya aristotelismo "transustanciado". Lo indica claramente el caso de John Wyclef. La adopción por Wyclef de la tesis de Berengario sobre la presencia meramente simbólica de Cristo, en la eucaristía, es, de hecho, el resultado de su puro aristotelismo. Su razón para rechazar la presencia real es precisamente el hecho de que, en la filosofía natural pura de Aristóteles, sustancia y accidentes son metafísicamente inseparables. De ahí que el Concilio, con el propósito de preservar la auténtica fe de la Iglesia,

insistiera en que los accidentes pueden existir sin sustancia. Y Trento, unido a las mismas formas de pensamiento, insistió en que la fe de la Iglesia en la eucaristía sólo puede expresarse con arreglo a la "transubstanciación".

En cambio, Schillebeeckx se niega a aceptar la tesis de E. Gutwenger de que Trento y Constanza decidieron que la filosofía natural aristotélica era la única forma de pensamiento aceptable para la fe católica. Acepta que, como en santo Tomás, el nivel de la fe (particularmente la presencia eucarística de Cristo), la ontología (la conversión radical de la realidad del pan y vino: *"transentatio"*, *"conversio totius entis"*) y la filosofía natural (trans-substanciación) forman para Trento una sola visión total de la fe, pero entiende que los tres niveles de afirmación son distintos y no se implican unos a los otros necesariamente. Considerando, pues, que la visión de la fe implica una visión de la realidad, la fe en la presencia real exige conciencia del cambio ontológico en el pan y vino, pero la filosofía natural implícita en este cambio no está implícita necesariamente en el hecho ontológico del cambio. Al fin y a la postre, el cambio en que Trento insiste, es el mismo cambio que constituyó la fe de la Iglesia desde los primeros tiempos. Schillebeeckx aduce los nombres que para designar este cambio utilizó la tradición de la Iglesia desde la época de los Padres griegos: transformación, transfusión, transmutación, transelementación, etcétera. Esos términos afirman el mismo hecho ontológico del cambio, pero sin la filosofía natural aristotélica. Para los Padres griegos, las cosas son lo que son por el hecho de que estén poseídas por "potencias". En consecuencia, un cambio en la realidad de lo que es, se opera por el hecho de que pase a la posesión de otra "potencia". En la eucaristía, esto significa que las realidades de pan y vino pasan a la posesión de Cristo por medio de la acción del Espíritu. Cristo toma posesión de la aparente realidad del pan y vino como su propio cuerpo y sangre. Todo esto es una extensión de la visión de la encarnación, de suerte que, en el pensamiento de los padres griegos, el acento primordial está en la divina presencia de Cristo, más que en la presencia por concomitancia *(vi concomitantiae)* de su personalidad divina en la eucaristía. Aquí se afirma una verdadera "transubstanciación", pero sin implicar la filosofía natural aristotélica. Lo que está en juego en los decretos de Trento es este hecho ontológico.

Todo esto sugiere, pues, que el canon tridentino sobre la transubstanciación presenta para nuestra fe una realidad que no es necesario explicar con arreglo a una filosofía natural aristo-

télica. Lo afirmado es la realidad del cambio en la eucaristía, y la realidad de este cambio, con o sin los apuntalamientos de una filosofía natural aristotélica, es la carga de toda la tradición.

La consideración final del primer artículo es la "cuestión fundamental" *(de grondvraag)*, el "problema real" *(het eigenlijke probleem)*, de toda reflexión hermenéutica: "¿Qué es *realidad*?" Aceptando la tesis de Leenhardt de que las cosas son en definitiva lo que son para Dios, Schillebeeckx insiste, sin embargo, en que esta visión de la realidad difiere aún de la visión "católica" de la realidad. Suponiendo que Dios sea el fundamento último de toda realidad, insiste en que la reflexión católica sobre la realidad no puede aceptar el "extrinsicismo" de Leenhardt. Suponiendo que las cosas son lo que son por la Palabra creativa de Dios, esa Palabra hace que las cosas sean lo que son de un modo *absoluto* e *interior*. Existe, pues, una clara divergencia entre la ontología de Leenhardt y la de la visión "católica" de la realidad. ¿Significa esto que haya también una diferencia en lo afirmado *en la fe* con respecto a la eucaristía? Schillebeeckx insiste en que una diferencia en la ontología es, al fin y a la postre, una diferencia en la fe. La afirmación de la fe es, al fin y a la postre, una afirmación sobre la realidad en el sentido de que posee cierta densidad ontológica debido a que expresa cómo el creyente experimenta su fe en un mundo real.

De esta suerte, siendo la iniciativa soberanamente libre de Dios la raíz de toda realidad de la gracia, tal iniciativa produce una realidad en el mismo ser "secular", mundanal del hombre, realidad que la teología católica designa con el nombre de "gracia creada". En el caso de la eucaristía, este efecto creado *real* significa que la realidad del pan no puede seguir siendo lo que es. Es este efecto de la acción creadora del verbo de Dios, lo que está contenido en el término tridentino "*conversio*" (cambio). El canon sobre la transubstanciación afirma explícitamente el cambio que está contenido implícitamente en el canon sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía. Lo que se debate en este caso es la cuestión de cómo Dios se pone en contacto con el creyente en la gracia. Schillebeeckx insiste en que en esta realidad sacramental, Dios se encuentra con el creyente en las realidades terrenales, no simplemente en una relación que "soslaye" lo terrenal mediante una relación directa entre Dios y el hombre. Por consiguiente, el don "agraciador" de Dios no viene directamente de Dios al hombre por una relación que el pan tenga (y que el hombre tenga) *directamente* con Dios. Más bien, el don de Dios, Cristo, tiene un efecto sobre la realidad del mismo pan eucarístico, de modo que Dios nos entrega a

Cristo precisamente en y por medio de una realidad que ya no es simplemente pan. Sólo debido a este acto ontológico puede ser acción salvífica el acto corporal de comer.

> Por estas razones, la transubstanciación contiene dos dimensiones: sin duda, un *cambio-de-ser* del pan y vino (en que el don del cuerpo glorificado de Cristo, que da vida, se cumple realmente), pero esto *dentro* de la forma *terrenal y ahora* (debido al cambio-de-ser) *forma sacramental* del pan y vino que, en este mundo mundanal, sigue sujeto a las leyes terrenales de las realidades corporales (en este caso: la forma sacramental de este producto cultural botánico que en la vida cotidiana comemos en forma de pan y bebemos en forma de vino) (pág. 170).

El segundo artículo de Schillebeeckx lleva a cabo un análisis de las obras contemporáneas y presenta su propia interpretación de la presencia de Cristo en la eucaristía. Los tiempos reclaman una nueva interpretación de esta índole —insiste el autor— debido a que la simple repetición verbal del dogma en estos tiempos es a la vez inútil e irresponsable. Es preciso interpretar de nuevo el dogma tanto para conservar la salud del dogma mismo cuanto que para poder dar a los hombres de esta época una nueva posibilidad de experimentar la verdad de la creencia de la Iglesia.

Schillebeeckx procede luego a indicar cinco factores que han provocado los presentes intentos de revaluación de las explicaciones tradicionales del dogma de la eucaristía. El primero es el conflicto surgido entre la filosofía natural aristotélica y la física contemporánea. La crítica kantiana y otros análisis filosóficos modernos pusieron en cuestión la existencia de una realidad "detrás" del mundo de los fenómenos, realidad que no se ve pero de la que se sabe que es fundamental. La física cuántica hizo imposible sostener que las realidades materiales puedan denominarse sustancia, es decir, que posean una unidad existencial de ser. Por consiguiente, el concepto de sustancia sólo puede aplicarse al hombre. Cuanto mayor ha sido el número de filósofos y teólogos que intentaron incorporar esta nueva interpretación del mundo físico a la teología de la eucaristía, tanto más se ha puesto de manifiesto que la eucaristía no tiene nada que ver con estructuras físico-químicas y quedó superado el fisicismo sacramental. Los teólogos acabaron por convencerse de que es imposible concebir un análisis de la eucaristía partiendo de las categorías de una ontología de la naturaleza, y para la

nueva interpretación pasaron al punto de partida apropiado: el metafísico y sacramental.

El segundo factor que contribuyó al nuevo enfoque fue el redescubrimiento del principio *"Sacramentum est in genere signi"* (el sacramento es de la categoría del "signo"). La reacción de Trento a la Reforma hizo gran hincapié en los sacramentos como instrumentos de gracia dejando en la oscuridad el valor-signo de los sacramentos. Al haberse hecho nuevamente hincapié en el valor-signo y función-signo de los sacramentos se esclareció el estado de la cuestión de la presencia real. Pasó a consistir en situar la cuestión de la presencia dentro de esta acción-signo (la eucaristía) salvaguardando, al mismo tiempo, el realismo del dogma tridentino de la transubstanciación. El pensamiento fenomenológico moderno contribuyó considerablemente a la solución de este problema. En vez de considerar el signo desde un punto de partida *gnoseológico* (a saber, que el signo es una indicación de una realidad *ausente*), el pensamiento fenomenológico sitúa la realidad del signo en una *antropología* de la acción simbólica. El primer análogo del signo es la corporalidad humana misma, *en* la que (no "detrás" de la que) la "interioridad" espiritual de la persona humana se comunica eficazmente a su mundo de personas y cosas. De esta suerte, la persona humana es experimentada directamente en la acción simbólica, y no es necesario, para afirmar su realidad, llegar a ella mediante una especie de deducción a partir del signo. La consideración del acto-signo aparta los sacramentos del nivel de las realidades cosificadas, objetificadas o estáticas y los vuelve a colocar en las categorías de la dinámica interpersonal: los sacramentos son "encuentros" personales en los que Dios y el hombre se revelan eficazmente uno al otro, con todo lo que esto entraña para la plena realización de la realidad de la "gracia".

El tercer factor que lleva a la nueva interpretación es el intento de interpretar lo que Trento entiende por "sustancia del pan" desde el punto de vista de la nueva cosmovisión. Los intentos oscilaron desde la posición en que Trento y Constanza hicieron de la filosofía natural aristotélica preludio necesario para la fe católica, hasta la posición en que Trento se apartó deliberadamente de toda forma de pensamiento aristotélica. El contacto con la mente moderna, sobre todo con la mentalidad de la teología de la Reforma, obligó a una nueva interpretación de la idea tridentina de la "sustancia".

El cuarto factor es la reafirmación de la múltiple "presencia real de Cristo" en la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* del Segundo Concilio Vaticano. Aun aceptando que cada "presencia de Cristo" en la liturgia tiene su propia densidad, las "presencias" son, sin embargo, reales. Todos estos modos de presencia se analizan en función de su orientación a la unión entre Cristo y los creyentes y entre los miembros de la comunidad en Cristo. De esta suerte, tanto la antigua visión cristiana como el *"ut summatur institutum"* (instituido para ser recibido) de Trento recuperan, en la interpretación de Schillebeeckx, la plenitud de su significado.

En quinto y último lugar, la empresa ecuménica, con su visión de la genuinidad del carácter eclesial de las iglesias protestantes, ha impuesto una evaluación de la experiencia eucarística de otras comunidades cristianas. Además, la revaluación protestante de la eucaristía hizo hincapié en el realismo de la original teología de la Reforma sobre la eucaristía antes de caer bajo el influjo "espiritualizador" de Zwinglio.

Tras un resumen de la literatura actual sobre la teología de la eucaristía (que en gran parte hemos presentado ya), Schillebeeckx pasa a su propia síntesis de la cuestión de la presencia real propiamente eucarística de Cristo. Aceptando la posición de que el relato paulino representa una tradición más antigua que el de Marcos, indica un desarrollo dogmático en la apreciación de la eucaristía dentro del Nuevo Testamento mismo. El tratamiento de la eucaristía por Pablo hace hincapié en el hecho de que la primitiva comunidad cristiana se experimentaba como tal, como comunidad en Cristo, como el pueblo de la nueva alianza, como comunidad escatológica en su peregrinaje al reino de Dios. El tratamiento por Marcos contiene ya, sin embargo, un acento más unilateral sobre la realidad de la presencia de Cristo en la eucaristía. Este énfasis colocaba el acento escatológico y comunitario en el contexto del ambiente específicamente cúltico de la presencia de Cristo como sacrificial. En este desarrollo la presencia real de Cristo es destacada sobre el fondo de la comunión escatológica con Él, que ahora trabaja en su cuerpo: la Iglesia. Éste es el modo como la Iglesia apostólica se experimentaba a sí misma precisamente como Iglesia. Este acento, perteneciendo como efectivamente pertenece a la fase constitutiva de la revelación, es normativo para la experiencia de la Iglesia en la actualidad. Y esto significa que la Iglesia de nuestros días no solamente tiene que venerar el testimonio de la Iglesia apostólica, sino que además tiene que sentir la misma reverencia por el desarrollo de la experiencia de la eucaristía que durante siglos se ha operado bajo la inspiración y la garantía del Espíritu. El principio director es el testimonio apostólico, sin duda, pero en la actualidad este testimonio sólo puede in-

terpretarse sanamente en función de las formas de pensamiento de esta época y del mundo en que vive la Iglesia.

El principio básico de la síntesis de Schillebeeckx es que la realidad no es obra de la mano del hombre. A través de ese prisma presenta el "ser-dado" de la eucaristía. Su amplio contexto es el de "proclamar la muerte del Señor" en un ágape que se ha constituido como conmemoración sacramental de la muerte, resurrección y glorificación de Cristo. Sólo en este contexto cabe hablar con alguna significación de presencia real.

El desarrollo de la realidad de la "presencia real" comienza con una consideración de la presencia de Dios al hombre en la Creación. Dado el hecho de la Creación, Dios es el último significado y realidad del mundo para el hombre. Naturalmente, no lo sabe cualquier hombre; sólo el creyente puede saberlo. Mas esta última realidad y presencia de Dios al hombre *en* la realidad creada, es un valor real, metafísico, del mundo como éste es concretamente. El mundo, pues, es un signo de Dios al hombre. Para el hombre, esto significa que la más profunda realidad del mundo es un misterio: es la revelación de Dios al hombre. Este mundo fundamentalmente misterioso es la base de la vida del hombre, vida en la que el hombre vive para encontrar y dar significado al mundo y a sí mismo como parte del mundo. El mundo, pues, es el don del Creador al hombre, y este carácter del mundo "para-el-hombre" es la base de que el hombre asigne significado al mundo y a sí mismo (naturalmente, sobre la base de lo que el mundo *es en sí mismo*).

Aplicando estos principios a la realidad del pan, Schillebeeckx señala que éste es producto cultural del hombre, hecho por el hombre teniendo en cuenta el significado que él ve (un significado "dado") en las realidades biológicas que componen el pan. Sobre esta base, el pan adopta diversos significados para el hombre: alimento, conformidad de gustos en las comidas, cultivo de la amistad, etc. Esto no elimina la realidad biológica del pan, pero supone esta realidad en un nivel más elevado de significado y función: un significado y función específicamente *humanos*. Por consiguiente, aunque el pan siga siendo pan físicamente, es "transignificado", "humanizado" *(vermenselijkt)*. Y esta transignificación de la realidad física del pan es más que una mera relación; es una "correlación esencial entre el objeto pan y el sujeto hombre dentro del misterio de la realidad en que el mundo se nos da a nosotros, y nosotros unos a los otros".

Lo importante en este análisis es el hecho de que el mundo tenga diferentes significados para el hombre (significados reales) en diferentes niveles. Así, pues, la descripción de la realidad desde un punto de vista humano tiene que determinar el nivel en que describe la realidad y permanecer en ese nivel, sin saltar de un nivel a otro. Desde este punto de vista, pues, la misma pregunta "¿es pan ordinario este pan después de la consagración?", carece de sentido por la simple razón de que en la misma pregunta se salta del nivel cúltico al físico. Puede hacerse la pregunta física, sin duda, mas no puede esperarse una respuesta en el nivel cúltico, en este caso el teológico. Schillebeeckx señala que esta confusión de niveles perturbó casi universalmente la teología de la eucaristía. Una respuesta física a una pregunta sacramental puede decir algo físico, sin duda, pero esa respuesta es irrelevante desde el punto de vista sacramental (eucarísticamente). Y por esta razón no es posible mirar la transubstanciación eucarística fuera de la esfera de significado propia de los signos sacramentales. Esta pregunta tiene que hacerse en el contexto específicamente *pascual* del Cristo que se da a sí mismo. Tal consideración no contestará la pregunta referente a la identidad o no identidad de transubstanciación y transignificación, pero sí la exime de consideraciones meramente físicas.

Pasando a la consideración de la función del pan y del vino en la actividad simbólica específicamente religiosa, Schillebeeckx señala el hecho de que los sacramentos no son *cosas* sino acciones humanas en las que objetos materiales funcionan como vehículos de significado y realidad religiosa. En este contexto, traza la función del pan y del vino en el ágape religioso, a partir de una función litúrgica cósmica pasando por la comida pascual de los judíos, hasta la significación y poder específicamente cristianos del pan y vino en la acción eucarística. En este orden de cosas, además, la implícita transubstanciación que se opera, no está simplemente dirigida a la mera "presencia de Cristo"; la "visita con Jesús" es ajena a la significación de la eucaristía. Su contexto es más bien la participación en la vida que viene por medio de la muerte y resurrección de Cristo.

Por último, en el contexto de este significar-gracia y efectuar-gracia de la eucaristía puede tratarse lo peculiar de la real presencia eucarística de Cristo. La base de todo esto es el don que de sí mismo hace Cristo a su prójimo el hombre y, por medio de éste, al Padre. La eucaristía es la visibilidad sacramental de este continuo darse. En el contexto de la eucaristía, el pan y el vino pierden su significación profana y adquieren el significado de este don de sí mismo por Cristo. Las palabras de la consagración no se dirigen simplemente al pan y vino: "Éste es mi cuerpo... Ésta es mi sangre" son palabras dirigidas a los cre-

yentes. Esta presencia real de Cristo está dirigida a ellos, pero en y por medio del don del pan y el vino. Dicho de otro modo: Cristo el Señor está *sacramentalmente* presente, presente en una acción del don de sí mismo. De esta suerte se da al pan y al vino un nuevo significado, pero no por los hombres sino por Cristo el Señor actuando en la Iglesia. Y esta acción de dar un nuevo significado al pan y vino, por el hecho de que ocurre en la acción de la Iglesia, presupone la presencia de Cristo en la Iglesia, vale decir, en la comunidad congregada para la adoración eucarística.

Schillebeeckx insiste muy enérgicamente en que, según su parecer, la presencia de Cristo en la Iglesia es "co-constitutiva" de la eucaristía misma. La escolástica veía la presencia de Cristo en el pan y vino y en el cielo y consideraba que su presencia en la Igelsia era simplemente el efecto (el "fruto") de la eucaristía. Pero Schillebeeckx insiste en que si se deja fuera de consideración la presencia de Cristo en la Iglesia celebrando la eucaristía, la misma realidad de su presencia eucarística pierde mucho de su significado y poder. Lo dado en la eucaristía no es una *cosa,* aunque la cosa de que se trata sea un destello del amor de Cristo; el don es mucho más profundo. Cristo se da a *sí mismo* a la Iglesia en el don del pan y el vino. El pan y el vino son, por consiguiente, signos en la más alta acepción de la palabra: Cristo se da literalmente a *sí mismo* en este don.

Por otra parte, las especies eucarísticas no significan y efectúan simplemente el don de sí mismo por Cristo a la Iglesia; significan y realizan además el don de sí misma por la Iglesia a Cristo. En calidad de comunidad salvífica, la Iglesia no puede considerarse como algo separado de Cristo y, en consecuencia, así como Cristo se hace presente a sí mismo en las especies, la Iglesia se hace también presente. Conjuntamente, Cristo y su cuerpo la Iglesia, se hacen presentes y se dan al Padre, a quien está dirigida la adoración eucarística. El "cuerpo eucarístico" de Cristo es la comunión de la Iglesia con Cristo, la realización de lo que se entiende por el "cuerpo del Señor". Esto es lo que se sacramentaliza en la acción eucarística.

Todo esto significa, pues, que si bien el efecto de la eucaristía y de la presencia de Cristo no es simplemente el efecto de la fe del individuo, la reciprocidad de significado de la eucaristía significa que ésta sólo alcanza la plenitud de su forma sacramental en la presencia mutua de Cristo a su Iglesia y del individuo en la Iglesia de Cristo y la Iglesia en el acto de comunión (comunión sacramental). Si el pan consagrado se ve fuera de este contexto de Cristo actuando en la Iglesia, queda

privado de sentido y de toda realidad. Cualquier análisis físico o metafísico que se aparte de este contexto específicamente sacramental, carece de utilidad para una verdadera comprensión de la eucaristía.

Sólo sobre el fondo de este entero acaecimiento eucarístico puede abordarse, pues, la cuestión de la transubstanciación y transignificación. La cuestión de si son idénticas o de si una implica la otra, es en definitiva una cuestión de la realidad misma tal como es experimentada en la eucaristía.

La realidad es percibida normalmente en un acto complejo del sujeto en el que entran en juego la percepción, el entendimiento y toda la complejidad del acto humano de conocimiento. Las apariencias son normalmente el "signo" de la realidad: contienen la realidad que encarnan para el sujeto cognoscente. En cambio, en el caso de la eucaristía, el sujeto cognoscente queda descolocado. En efecto, lo que parece pan y vino es en realidad el "cuerpo del Señor". Existe, pues, un cambio en la acción significante de estas especies, pero ese cambio ("transignificación") lo es precisamente porque la realidad contenida en estas especies ya no es la realidad del pan y del vino, sino la realidad del cuerpo de Cristo. Para decirlo de otro modo: la "transignificación" presupone la "transubstanciación". Aunque no sean simplemente idénticas, las dos realidades se evocan mutuamente y son inseparables. Hay una prioridad metafísica para el hecho de la transubstanciación, pero dado ese hecho, ocurre en el contexto de una transignificación en la que Cristo se manifiesta al creyente en la comunidad bajo el "signo" del pan y vino. La transignificación se opera por medio de la acción creadora del Espíritu de Dios en la acción de la eucaristía.

Si algo añade a la discusión Schillebeeckx (y añade mucho) es primordialmente la solidez de su método teológico, el factor más importante de su participación en la discusión. Sus principios hermenéuticos para la interpretación del Concilio de Trento forman una base sólida para una reflexión constructiva. Hace pensar en el escriba que sabe sacar de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas (Mateo 13:52).

En septiembre de 1965 se publicó "Mysterium Fidei" en *L'Osservatore Romano.* La cantidad de bibliografía tomó un nuevo auge. Una parte de la nueva literatura trató de presentar imparcialmente las posiciones del nuevo pensamiento;[29] otra era

[29] J. M. Powers, S. J., "'Mysterium Fidei' and the Theology of the Eucharist", en *Worship* 40 (enero de 1966), págs. 17-35; Schillebeeckx, "Transsubstantiation, Transfinalization, Transfiguration", *ibid.* (junio), págs. 324-338.

crítica pero comprensiva;[30] otra, especialmente algunos artículos de divulgación en periódicos destinados a sacerdotes, no daba la menor muestra de comprensión por la nueva evolución. Un documento de H. B. Greene, leído en una conferencia ecuménica celebrada en Inglaterra en 1962, fue publicado en la *Downside Review*.[31] Presentaba en él el conflicto entre el realismo y el simbolismo en las teologías de la eucaristía. Como apéndice a ese documento se publicó un resumen de un trabajo leído por Charles Davis en Australia y luego publicado en *Sophia*, periódico de la escuela de teología filosófica de la Universidad de Melbourne.

Todas esas exposiciones son interesantes y merecen ser tenidas muy en cuenta. No obstante, una presentación de su contenido constituiría una mera repetición de ideas que tal vez ya se han repetido demasiado. Se ocupan de lo que Trento impuso y no impuso en materia de fe, presencia, transubstanciación, las reacciones a los nuevos acontecimientos, etcétera. Al parecer, sería preferible sintetizar todas esas novedades en una reflexión constructiva sobre la significación teológica de la presencia real de Cristo en la eucaristía y el cambio que de ahí resulta en las especies eucarísticas.

2. EL MISTERIO DE LA EUCARISTÍA

Cualquier consideración o exposición de la teología de la eucaristía tiene que comenzar con la comprensión de que la eucaristía es un misterio. Esto implica varias cosas. Implica, en primer lugar, que la consideración y presentación no puede considerarse explicativa en el sentido de que el entendimiento humano acabe por comprender perfectamente la realidad de la eucaristía. Por el contrario, significa que el teólogo sólo puede indicar cada vez más claramente las zonas en que el misterio se sustrae al conocimiento humano con sus limitaciones. Y esto significa que, aunque quepa apreciar algo de la eucaristía mediante el empleo de analogías basadas en la experiencia de cada cual, estas analogías palidecen en presencia de la realidad. Por consiguiente, las consideraciones que se exponen a continuación, versarán sobre las analogías de "presencia" y "cambio". Pero es preciso tener presente que aun estas expresiones consagradas, asociadas durante siglos a la doctrina de la Iglesia, son lenguaje humano y no van más allá de lo que sólo débilmente transmiten. Éste es, en resumidas cuentas, el fracaso fundamental del fundamentalismo. Equipara su propio lenguaje a la realidad de Dios y, de modo bastante lógico, acaba adorando las construcciones de su propio lenguaje, en una verdadera "logolatría". Es preciso tener siempre presente, especialmente los teólogos, que el relativismo no es simplemente un pecado de los liberales. Una actitud fundamentalista, al insistir en que lo que se nos ha enseñado o hemos acabado por creer es la verdad literal e invariable sobre la realidad y especialmente sobre Dios, se hace tan relativista como la actitud del que se niega a adherirse a ninguna verdad fundándose en que todas son relativas. El único modo de escapar de ese Escila y Caribdis es la corrección constante de las convicciones de cada cual por el hecho de que éstas proceden de analogías y en modo alguno agotan la realidad. Por consiguiente, la reflexión que se expone a continuación, no pretende "demostrar" ni "resolver" la eucaristía, porque la eucaristía no es una tesis ni un problema. Es un misterio; en efecto, desde el punto de vista del hombre, es *el* misterio: *mysterium fidei.*

La presencia real. Contra lo que sostiene Schelfhout, la entraña del misterio eucarístico no está en el hecho de la transubstanciación.[32] El meollo de este misterio está en la presencia de Cristo ante la Iglesia como don y raíz de la unidad y adoración de la misma. Así se pone de manifiesto precisamente en las deliberaciones del Conciilo de Trento. En las sesiones de 1551, el canon de la transubstanciación estuvo a punto de ser rechazado porque los Padres conciliares no estaban convencidos de que añadiera absolutamente nada a la afirmación de la presencia real. El Concilio no deducía de la transubstanciación la presencia real, sino todo lo contrario. En efecto, parece que la opinión de Melchor Cano de que se podía aceptar la presencia real sin afirmar la transubstanciación, fue lo que acabó por decidir la promulgación de ese canon.[33] Esto, junto con la tesis de Lutero de que el mismo uso de la palabra era invención reciente, indu-

[30] J. Delmotte, "Mysterium Fidei. Recente publikaties over de Eucharistie", en *Coll. BG.* 12 (1966), págs. 3-25 (comenta escritos de Schoonemberg, Sonnen, Smits, Schillebeeckx y Trooster); Coleman O'Neill, O. P., "What is 'transsignification' all about?" en *Catholic World* 202 (1965-1966); págs. 204-210; G. Sloyan, "Real Presence: Debate on the Eucharist", en *Commonweal* 84 (1966), págs. 357-361.

[31] Bibliografía, nº 24.

[32] Cf. supra, pág. 117.

[33] *Concilium Tridentinum* (Ed. Görresgesellschaft), vol. 7 (Parte IV, vol, 1, *Acta Concilii iterum Tridentinum congregati, a Massarello conscripta,* 1551-1552), págs. 125, 149-170 y passim.

jo al Concilio a defender la tradición teológica de la Iglesia en el contexto del segundo canon.

Además, afirmar que la presencia real se produce por transubstanciación, es una desacertada distorsión del contexto de la transubstanciación. Debería tenerse presente que el Concilio de Trento se enfrentaba con problemas muy concretos y hacia ellos dirigió su acción. No hizo una afirmación total sobre la eucaristía, sino que se limitó a defender la fe de la Iglesia en la presencia real de Cristo y en el cambio real exigido por la misma realidad de la presencia de Cristo. Además, habría que tener presente que Cristo está real, verdadera y objetivamente presente en la eucaristía antes de la consagración. Es la acción de Cristo, no la del hombre, lo que origina la transubstanciación. El ministro de los sacramentos actúa solamente en virtud del poder sacerdotal de Cristo en el acto de la consagración. Lamentablemente, desde que Escoto denominó "la" presencia real a la presencia de Cristo en las especies eucarísticas, se consideró que el contexto de la transubstanciación es lo que "hace a Cristo presente" cuando la verdad es lo contrario. Es precisamente la presencia y acción de Cristo lo que efectúa la transubstanciación. En consecuencia, antes de abordar la cuestión de la transubstanciación y "transignificación", hay que examinar cuidadosamente la base y el carácter de la presencia de Cristo en la acción eucarística.

La base de la presencia real de Cristo en la eucaristía se encuentra en la realidad de la acción eucarística misma. Si ésta es una conmemoración del Señor, que se limita a recordar sus pasadas bendiciones, no hay necesidad de "presencia real". En esta visión es simplemente el recuerdo de alguien que no está presente, pero cuyas acciones en el pasado muerto son la raíz de nuestra fe en Dios y en Él. Una vez más, si la eucaristía es simplemente una acción en que la Iglesia, como congregación humana, expresa su fe en sí misma como comunidad, la presencia de Cristo podría considerarse como realidad simbólica en el sentido de que en realidad Cristo no está presente. Una visión de la eucaristía que la considere simplemente como "conmemoración simbólica", la ve como acción fundamentalmente humana a la que la fe puede añadir otro significado. Pero dado el significado añadido por la fe, esto sólo podría ser una ficción, que actuara "como si" Cristo estuviera presente, pero nada más. Sin embargo, eso no es la fe bíblica en la eucaristía que presenta el Nuevo Testamento.

San Pablo presenta la eucaristía en términos vigorosamente realistas al insistir en la realidad de la unión operada en la acción eucarística. Ese comer y beber provoca la unidad de la Iglesia si se celebra verdaderamente como la "Cena del Señor" (1 Cor. 11:20). Esta acción es la comunión en la realidad sacrificial de Cristo (11:14-18), es la proclamación de la muerte del Señor anticipando su retorno (11:26). Por no haber sabido discernirlo, los corintios fueron condenados por el juicio real de Dios (11:29-31). La acción —para decirlo con otras palabras— en modo alguno es ficción, mera conmemoración, sino verdadera comunión en la activa realidad salvadora de Jesús Resucitado. En la medida en que este real significado y poder se discierne en la acción de la congregación eucarística, la unidad de la Iglesia, con todo lo que implica, se realiza verdaderamente entre los comulgantes. En la medida en que no se discierna, el juicio de Dios se pronuncia contra la comunidad como tal.

Los evangelios sinópticos hacen hincapié en la realidad de la acción eucarística con arreglo a la realidad del sacrificio de redención que se produce en la muerte y resurrección de Jesús. Situando la acción de Jesús sobre el fondo de la realidad del significado y poder de la Pascua judía, los sinópticos consideran que su acción es la acción creadora con que Jesús da a los discípulos el real significado y real poder de su próxima muerte y resurrección. La realidad de la Pascua judía consiste en la celebración de la acción en que Dios, en el don creador de la Alianza, "agraciaba" constantemente a su pueblo con las bendiciones de la emancipación de la servidumbre y con su misma existencia como pueblo unificado. Es de lamentar que la consideración de la Pascua judaica como precursora de la eucaristía fuera presentada como desprovista de poder intrínseco. Es difícil aceptar la tesis de que el ritual judaico no tuviera verdadero significado y poder sacramental y que la fe de Israel en el poder de su vida sacramental fuera un engaño. Suponiendo que Jesús sea el cumplimiento trascendente de la promesa que estaba en la entraña de la vida y adoración de Israel y suponiendo que su sacrificio sea el cumplimiento de todos los demás sacrificios desde el momento en que el velo del templo se partió en dos, su acción en la Última Cena fue, no obstante, una acción pascual en la que Él, el Señor del Sábado, transformó el significado y poder religioso de la Pascua que su padre había dado a su pueblo. El "cuerpo" del sacrificio y ágape pascual dejó de ser el cordero pascual y el pan sin levadura; ahora se da "para muchos" en el cuerpo de Jesús mismo. La alianza ya no está en la sangre salpicada sobre el altar del templo; está en la sangre que Jesús derramó para la remisión de los pecados de una vez para siempre. Es en la rea-

lidad de esta redención en el cuerpo y la sangre de Jesús donde el realismo de la eucaristía se pone al descubierto con toda claridad.

El realismo eucarístico de san Juan salta a la vista por este significado que él afirma está contenido en el acto de comer y beber. Es el acto de comer la carne del Hijo del hombre y de beber su sangre (6:51, 53-58). Y el significado contenido realmente en este acto de comer y beber es aquella vida eterna que, cuando un hombre la posee, nunca más perecerá. Ésta es la vida que fue en el Verbo desde el principio (1:4). Es la vida de Dios dada al hombre en Jesús, de suerte que el hombre que come y bebe su carne y su sangre mora en Él y comparte su vida. Este comer y beber es "espíritu y vida", por más escandaloso que eso pueda parecer a la razón humana (6:63). Expresándolo con las mismas palabras de Juan, esto da a la eucaristía la misma realidad religiosa fundamental que las presentaciones de los evangelios sinópticos y de Pablo. La "vida" realizada en la eucaristía es la vida de la Iglesia y la del creyente en la Iglesia, es la vida de redención del pecado mediante la muerte y resurrección de Jesús. Juan presenta la acción eucarística en su realidad como acción que da vida. Sin ella, el hombre no puede tener aquella vida que está "en Él".

La Epístola a los Hebreos, si bien no desarrolla explícitamente la teología de la eucaristía, habla en términos muy realistas de la acción de adoración que es la adoración de la Iglesia en Cristo. Señala que la adoración de la Iglesia, "nuestra entrada en el santuario es por la sangre de Cristo" (10:19). Así como Él entró en el santuario del Dios de la Santidad de las Santidades de una vez para siempre en cumplimiento de un perfecto sacrificio (7:27, 9:11-14, 24), así nosotros tenemos acceso ahora a la misericordia divina por medio de Él. Cristo glorificado es, pues, el que intercede constantemente a favor del hombre en un acto intemporal de adoración sacerdotal ante Dios (4:14, 7:25 y 8:1-2). De esta suerte, Dios dio al hombre una intemporal acción eficaz de adoración en el don de un perfecto sacerdote, una perfecta ofrenda y un perfecto sacrificio (7:15-28). La adoración eucarística de la Iglesia es, pues, una acción real de adoración, y esto en ningún sentido humano. Es el don dado por Dios de una auténtica adoración en el don de Cristo.

Es, pues, sobre esta base como puede verse la presencia real: la base de la realidad de la acción llevada a cabo en la eucaristía, la realidad del don de la unidad de la Iglesia en la carne y sangre de Cristo, la realidad del poder redentor

de la eucaristía en el mismo Cristo, la realidad de la vida que se comunica en su carne y sangre, la realidad del don de Dios de una auténtica adoración en Cristo. Nunca se insistirá demasiado en que esta acción es real. Es preciso insistir en que esta acción es real porque es primero y ante todo acción de Cristo, no acción del hombre. El hombre no puede ofrecer a Dios un perfecto sacrificio de sí mismo, no puede congregarse en una unidad como pueblo de Dios, no puede asir la vida de Dios ni el don de la redención mediante alguna lucha prometeica. Sólo Dios puede dar estos dones al hombre. Y Dios los dio en Cristo.

Sobre esta base puede procederse, pues, a una apreciación del carácter de la presencia de Cristo en la eucaristía. La realidad de su presencia —como vimos— se percibe en la realidad de la acción que Él lleva a cabo en y por medio de la acción de la Iglesia en su adoración en Él y con Él. Hay paradigmas humanos útiles para cierta apreciación del misterio de la eucaristía, y los estudios de Schoonenberg sobre la realidad de la "presencia" son útiles porque presentan la realidad de la presencia personal.[34] Lo que se desprende de tal presentación es que si bien la presencia real debe tener una base objetiva, la base objetiva misma no realiza la presencia en el nivel en que se produce. Por consiguiente, la mera relación espacial, ni siquiera en los objetos de la naturaleza, es el principio de su presencia local uno con respecto al otro. Esto, naturalmente, es tanto más cierto en el nivel de la presencia personal. La yuxtaposición objetiva de varias personas en una ubicación definida, es la base para la realidad de la presencia personal y relación que llega a producirse, mas no constituye la presencia personal. La razón de esto es que la presencia personal sólo llega a producirse en la confrontación de subjetividades. Sólo cuando una persona ve a otra como fuente de actividad verdaderamente personal dirigida a sí misma puede producirse la presencia personal. Y la plenitud de esa presencia sólo puede decirse que es real en la medida en que ocurre un genuino encuentro de dos realidades personales en la confrontación mutua del "interior" personal de cada una. Por consiguiente, la presencia personal es necesariamente mediatizada por la presencia corporal, pero es más que eso. Esto es muy importante para comprender el lenguaje que los teólogos contemporáneos emplean en su tratamiento de la presencia eucarística de Jesús. Puede verse que la presencia personal genuina es fundamen-

[34] Cf. supra, págs. 112-115 y 124-128.

almente una realidad "espiritual": consiste en la confrontación de conciencias libres. Por consiguiente, la afirmación de que la presencia de Cristo es "espiritual", en modo alguno indica que Él no esté verdadera y objetivamente presente con la plenitud de su realidad personal; por el contrario, hace hincapié en el hecho de que no puede hablarse propiamente de la presencia de Jesús en términos físicos simples con la esperanza de transmitir la realidad religiosa. Por otra parte, la afirmación de que la presencia de Cristo es "simbólica" en modo alguno implica que no sea real. Significa, por el contrario, que hay una realidad en la acción de la eucaristía, que es fundamentalmente la realidad del don de sí mismo por Cristo a la Iglesia y a todo el que esté en la Iglesia, en la realidad sacramental de la eucaristía. La eucaristía es primordialmente acción de Cristo en la que Él asocia la Iglesia consigo mismo en su adoración del Padre, pero en estas acciones se da a sí mismo real y objetivamente a la Iglesia en y por medio del acto-signo en que se le revela. Signo no es opuesto a realidad, antes bien es encarnación de la realidad.

Antes de comentar el carácter sacramental de la presencia de Cristo es importante, sin embargo, hacer una distinción entre la objetividad de su presencia y la "objetificabilidad" de Cristo.[35] La objetividad de su presencia hace hincapié en el hecho del "darse" de su presencia. Significa que su presencia no es simplemente interpretación de la fe del hombre. La presencia de Cristo precede a la fe del hombre, a pesar de que no deja de estar relacionada con la fe. Su presencia está en el acto en que Él se da a sí mismo y toda su realidad salvífica, al hombre en continua necesidad de redención. Es una presencia, pues, que tiende a la subjetividad, a la apropiación en la fe del don de Cristo. Este carácter objetivo de la presencia de Cristo no significa, sin embargo, que Cristo sea "objetificable" en la eucaristía o en cualquier otro tiempo o lugar. Pues el Cristo presente es el Señor glorificado, que ya no existe en las condiciones de la existencia terrenal.

Es precisamente en este punto donde fallan los paradigmas humanos de la presencia personal. Suponiendo que éstos son útiles para una comprensión analógica del hecho de que la presencia de Cristo no es simplemente un hecho material, sino que exige una respuesta religiosa del creyente para su plena realidad interpersonal, la circunstancia de que Cristo Resucitado no sea una realidad objetificable pone de manifiesto la

[35] Cf. supra, págs. 96-100.

diferencia trascendente entre su condición y la condición humana terrenal, supeditada a las limitaciones de una existencia espacio-temporal. En la condición humana sólo se produce una presencia personal objetiva real como fundamento de genuinas relaciones personales en la medida en que la realidad corporal de un sujeto personal se confronta con la de otro. Al fin y a la postre, los hombres están supeditados a las condiciones de vivir en el tiempo y el espacio. El conocimiento humano está esencialmente sometido a la percepción sensible de otro como "objeto" antes de que pueda producirse la realidad de una intersubjetividad. Como hemos visto, esa intersubjetividad trasciende la objetividad y dura más que ésta, pero ésta es la condición fundamental de la presencia personal de cualquier clase. Puede decirse exactamente lo contrario, en cambio, de Jesús resucitado. Él no vive supeditado al tiempo ni al espacio. Es la soberana libertad del don de sí mismo lo que hace que Él esté objetivamente presente en las manifestaciones que ocurren después de la resurrección. No hay ninguna presencia "objetiva" anterior a ese libre don de sí mismo. Jesús no se hace primero presente para luego darse a la fe y devoción de sus discípulos, antes bien su don de sí mismo es su presencia. Hay ciertas anticipaciones de esta realidad corporal plenamente "personalizada" en el andar de Jesús sobre el mar (Mat. 14:25-33) y en la Transfiguración (Mat. 17:1-8). En ambos casos ocurre lo mismo: una manifestación corporal plenamente "personalizada" del Hijo de Dios exento de la condición humana, manifestación que revela de una manera corporal la gloria del Hijo de Dios y manifestación que evoca la adoración de los discípulos. Es el libre don de esta manifestación de sí mismo en su plena realidad personal lo que lo hace presente en una presencia corporal que irrumpe a través de las limitaciones espacio-temporales de la existencia humana y muestra lo divino... en forma corporal. Jesús es verdaderamente hombre, es cierto, pero su realidad humana no es la realidad de cualquier hombre. Su humanidad es el órgano perfecto de su realidad personal, completamente sujeta a su personal y soberana libertad.

Cristo está real, verdadera y objetivamente presente en la eucaristía, pero esta realidad, verdad y objetividad no deben verse según una óptica fisicistamente unívoca de su presencia como la de los modos humanos de presencia en esta condición terrenal. Su presencia no está sujeta al control del conocimiento humano. No puede ser "observado"; no "está allí para ser visto" antes del don de sí mismo. Pero esto no significa que

no esté realmente presente. Está presente, y su presencia es la del Jesús Resucitado, soberanamente libre de las limitaciones humanas en el don de sí mismo. Una vez más, échase de ver que la realidad de su presencia corresponde a la realidad de la acción de la eucaristía. Si el don es real, verdadero y objetivo, su presencia es real, verdadera y objetiva. Tal vez estos pensamientos carezcan de sentido para quien identifique objetividad con objetificabilidad. Lo único que cabe es insistir en la indispensable necesidad de una comprensión analógica de la realidad de Jesús Resucitado. Al fin y a la postre, analogía es unidad en una distinción fundamental, similaridad en una disimilaridad fundamental. Suponiendo, pues, que la presencia de Cristo en la eucaristía es real, verdadera, objetiva, esta presencia, aunque análoga a la presencia personal humana, es profundamente diferente debido a la profunda diferencia entre la condición corporal del Jesús Resucitado y la condición corporal humana en el momento actual.

Hay otro aspecto de la realidad corporal del Jesús Resucitado que también infringe los paradigmas humanos de la presencia personal y su aplicación demasiado literal a la teología de la eucaristía. Es el hecho de que el cuerpo del Señor, ese "pedazo del mundo en que Él vive personalmente", no es simplemente la individualidad de su realidad humana sino, en el vínculo real del Espíritu, la totalidad de la Iglesia. Es esencial observar, naturalmente, que este hecho no elimina la personalidad individual de Jesús; no significa, como dice Schoonenberg, que Jesús coincida personalmente con la Iglesia o que su realidad personal sea absorbida por la Iglesia.[36] Lo que sí significa es que Jesús subsiste personalmente no sólo en su propia individualidad humana sino además en una unión con su Iglesia que, en la realidad personal, acción y función del único Espíritu en Jesús y la Iglesia, trasciende aun la misma unidad de cuerpo y espíritu en el hombre. Esto es importante para la teología de la eucaristía porque, si como afirmó santo Tomás y reiteró el papa Paulo en "Mysterium Fidei", la eucaristía es el signo y causa de la unidad de la Iglesia, ello se debe a que el cuerpo de Cristo ha de entenderse en términos más amplios que los de la individualidad humana conocida en esta existencia terrenal. Es cierto que la preocupación del Concilio de Trento se concentró principalmente en la objetividad de la presencia de Cristo en la eucaristía, en el hecho de que su presencia no es interpretación o efecto de la fe del hombre. Por consiguiente, insistió en que la presencia de Cristo es también verdadera (no meramente simbólica), real (no meramente figurada como interpretación de los relatos de la institución) y sustancial (no mera presencia del "poder de Cristo"). De ahí que el énfasis sobre el "totus Christus" (Cristo entero) cuya presencia se afirma con tanto vigor en el capítulo primero del decreto sobre la Santa Eucaristía, sea un énfasis sobre la verdadera presencia personal de Cristo, cuyo cuerpo, sangre, alma y divinidad son uno en la indisoluble unidad de la hipostática unidad del Hijo encarnado de Dios. En cambio, el Concilio Vaticano II amplió la perspectiva en que puede afirmarse esta presencia. El "Cristo entero" se afirma en función de la unidad de Cristo y su Iglesia en la eucaristía, presente en sus miembros que forman los elementos de la comunidad celebrante. En la constitución dogmática sobre la Iglesia, el Concilio llega a hablar de la presencia de la Iglesia en Cristo, al afirmar que la vida entera de la Iglesia se ofrece al Padre junto con la ofrenda del cuerpo del Señor.[37] Esto es un retorno al lenguaje de Pablo y Agustín, con el efecto de que los cristianos son el cuerpo de Cristo y de que la recepción del cuerpo del Señor es la recepción de lo que es la comunidad cristiana: el cuerpo de Cristo. Tal vez sea posible en la actualidad volver a la afirmación de Alger de Lieja de que la Iglesia entera es "concorporal y consacramental con Cristo en el altar"[38] sin temor de que esto se considere como una

[36] Cf. supra, págs. 99-100.

[37] Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia*, nº 34 (Ed. Ciudad del Vaticano: Prensa Políglota, 1964, pág. 40). "Todas sus obras [de los laicos], preces y proyectos apostólicos, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y del cuerpo, si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida si se sufren con paciencia, se convierten en hostias espirituales aceptables a Dios por Jesucristo (1 Pedro 2:5), que se ofrecen a Dios con la más profunda piedad en la celebración de la eucaristía, junto con la ofrenda del cuerpo del Señor."

[38] *De Sacramento Corporis et Sanguinis Dominici*, Lib. III, c. 12 (*PL* 180, col. 847). "Cuando se dice que no es el cuerpo del Señor lo que los cismáticos consagran, porque la eucaristía no puede ser consagrada entre personas de esta índole, esto no debe entenderse en el sentido de que el cuerpo esencialmente verdadero de Cristo no sea consagrado en el sacramento, antes bien en el sentido de que, siendo la Iglesia concorporal y cosacramental con Cristo en el altar, no consagra todo el cuerpo de Cristo, a saber la Cabeza con los miembros el que, estando fuera de la Iglesia, no se une a Cristo y a la Iglesia en lo que es sacramento de ambos. En efecto, teniendo en cuenta que el sacrificio del altar, que significa la unidad de la Iglesia misma con Cristo, es el sacramento de todo el cuerpo de Cristo, no se consuma cuando no se compone el Cristo entero." (Véase un estudio de las cuestiones referentes al poder de consagrar entre los cismáticos y la cuestión clásica de qué come el ratón cuando come una hostia consagrada, en A. M. Landgraf, "Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters" y "Die in der Frühscholastik klas-

especie de panteísmo cristológico. Como ha puesto de relieve el Segundo Concilio Vaticano, ésta es una presencia de Cristo en su Iglesia y de la Iglesia en Él, que es en definitiva la presencia del Cristo entero en su Padre y la nuestra en el acto perfectamente auténtico de adoración.

Por último es preciso observar lo implícito en el hecho de que esta presencia real es una presencia sacramental. Una presencia sacramental es una presencia en un acto simbólico. Nuestra época mira con recelo los actos simbólicos precisamente porque a menudo carecen de contenido real. Por consiguiente, es indispensable recordar lo que llevamos dicho sobre la realidad de esta acción de la eucaristía. La realidad de la presencia de Cristo se funda precisamente en el hecho de que esta realidad es la acción de Cristo y de que realmente produce lo "significado". Es un sacrificio real, un don realmente auténtico de adoración en Cristo, principio real último de la unidad de la Iglesia, real conmemoración-celebración de la muerte del Señor, real prefiguración del mundo venidero. Cristo está objetivamente presente a la Iglesia y la Iglesia lo está al Padre. El "Cristo entero" está presente en este acto que es el propio don de Dios de adoración. Pero al mismo tiempo, y en toda la realidad de esta presencia, Cristo está aún presente sacramentalmente, presente en un acto-signo.

Sin duda, la mención de la palabra "signo" suscita inmediatamente problemas en muchas mentes. Bajo el influjo (consciente o inconsciente) del dualismo postkantiano, muchos restringen la consideración de la realidad del signo a la esfera gnoseológica, entendiendo que el signo es una realidad física ya constituida a la cual la mente asigna una "significación" ajena o abstracta: al ver una cosa se entienda otra. Por consiguiente, la insistencia que la teología contemporánea pone en la realidad del signo en la teología de los sacramentos, suscita siempre la pregunta "¿Qué se entiende por 'signo' en este caso?" [39]

Ya hemos expuesto la apreciación antropológica de la realidad del acto-signo.[40] Lo que importa observar en esta apreciación del signo es el hecho de que no es simplemente una "cosa". El acto-signo es una acción, y la realidad del signo sólo puede entenderse en función de la totalidad del acto-signo. En el meollo del acto-signo está la realidad personal que se expresa y se entrega a través del signo; el acto-signo es fundamentalmente un acto de autocomunicación, de autoparticipación a otras personas. Esto es lo en definitiva "significado", es la "significación" fundamental del acto-signo. Esta autocomunicación, como también hemos visto, ocurre primordialmente en el único órgano de autocomunicación: la dimensión corporal de la vida humana. La totalidad del acto-signo consiste, pues, en la encarnación de la intención personal en el ademán corporal, que comunica con otras personas de constitución corporal. Pero el hombre acoge también el mundo material que lo rodea y lo lleva a esta acción de autoexpresión y autocomunicación, y en esta acción el mundo material pasa a ser instrumento de autocomunicación.

En el nivel humano cabe proceder a preguntar por la realidad física de estos instrumentos. En este caso puede ser útil un ejemplo. Un muchacho da un anillo a una joven. El escenario de este don es una ceremonia matrimonial o un compromiso. Puede considerarse la realidad física del anillo. Es de oro y contiene un diamante engarzado. Considerándolo aparte de la acción en que se da, es simplemente una cantidad de metal y de carbono que se ha reunido en esta forma mediante varias influencias geológicas. Mas esa consideración deja a un lado gran parte de la realidad —sí, de la realidad— del anillo. Lo dado no es simplemente tanto oro y tanto carbono. El diamante se eligió con gran cuidado; el oro recibió forma y se escogió para un dedo muy especial. Todo esto pasó a formar la misma figura física del metal y carbono. Recibió forma, forma física —para decirlo de otro modo— a fin de tener la capacidad de expresar una intención personal: la constancia del amor de un hombre para una mujer. Mas esto no es todo. El hombre mismo colocó el anillo en el dedo de la mujer, en un contexto "físico" muy real. Palabras, acciones y este instrumento se incorporaron a la unidad física de una acción que encarna la intención personal del amor constante de un hombre por una mujer. Una vez más, cabe mirar las realidades físicas implicadas; cabe analizar las palabras empleadas y la realidad física de los movimientos musculares hechos para hablar y para colocar el anillo. ¿Cuál es el resultado? Nada. Porque esta clase de análisis hizo caso omiso de la única realidad que es la fuerza impulsora detrás de todas estas realidades físicas. No ha visto lo que hizo que pasara todo eso: el amor entre hombre y mujer. Cabría decir que esto es verdad, pero que éstos son extrínsecos a las realidades físicas implicadas. Mas esto sólo puede decirlo quien haga totalmente caso omiso de los mismos componentes físicos reales de un momento

---

sische Frage *quid sumit mus*", en *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, vol. III: *Die Lehre von den Sakramenten*, págs. 223-243 y 207-222.)

[39] Esta es la pregunta en que se apoyan las críticas que Delmotte, por ejemplo, dirige a varias exposiciones contemporáneas de la transignificación (Bibliografía, nº 31).

[40] Cf. supra, págs. 76-79.

muy real en la historia de dos vidas: una realidad física que realmente llama a estos dos para que se conviertan en "una sola carne". La concomitancia de todas estas realidades físicas no tiene más que una base: su unidad real en el acto-signo en que un hombre expresa realmente la constancia de su amor por una mujer. Si esto no es real, nada lo es. La realidad "física" del momento histórico es más, muchísimo más, que las realidades físicas de los músculos, sonidos y metales implicados. Las palabras, ademanes e instrumentos son todos uno solo en el hecho de que contienen, en este mismo momento real, un significado efectivo comunicado de una persona a otra. Es este significado lo que domina las realidades "físicas" implicadas en una acción real. No se trata simplemente de que un hombre asigne un significado abstracto a elementos materiales; se trata de la real encarnación de significado en estos elementos. Cuando la mujer echa posteriormente el anillo al cajón de la basura, no se fija en el metal que contiene. Lo aparta precisamente porque el anillo es muchísimo más, realmente más.

Cabría preguntar qué clase de entendimiento es el que se concentra en las realidades físicas y dice que el anillo es o no es oro. Esa clase de entendimiento diría que es "objetivo". Mira las cosas como son. Pero cabría preguntar si no sería mejor denominarlo "objetificante", que lo considera todo en su estado objetivo y hace caso omiso de las genuinas realidades personales implicadas en el momento histórico. Al fin y a la postre, hasta es posible objetificar el amor, reducirlo a la condición de "cosa", considerarlo, analizarlo, burlándose de él. Mas este amor objetificado es una abstracción, no una realidad. Sólo amando cuando el amor es existencialmente real. El amor puede medirse, naturalmente, de muchos modos: biológica, química, psicológicamente, pero éstos son sólo análisis de las manifestaciones físicas de algo que es real mas no físico en su esencia.

Pero todo esto está expuesto sólo en forma de analogía. Es útil ilustrar la realidad del acto-signo y lo implicado en la plenitud de su realidad. Al fin y a la postre, la capacidad que el hombre tiene de asignar significado al mundo material en que vive, está limitada por la capacidad objetiva de ese mundo para transmitir sus intenciones. El hombre no puede hacer una mezcla de agua, levadura y arsénico y asignarle el significado de alimento, por la simple razón de que el arsénico no alimenta, sino que mata. Y esto es tanto más verdadero en el nivel de la relación de Dios con el hombre. Porque en ese nivel la iniciativa creadora pertenece absolutamente a Dios. El rol del hombre en él no es creativo ni determinante; es el de estar abierto a la

fidelidad creadora del inagotable amor de Dios por el hombre. En este orden, el hombre es más criatura que en cualquier otro, porque la iniciativa pertenece absolutamente a Dios, y el hombre sólo puede recibir, no dar. Porque lo implicado en el orden de la gracia es la comunicación, soberanamente libre, de la propia vida de Dios al hombre. El hombre no tiene absolutamente capacidad para llegar a esta vida y aprehenderla. Y así puede decirse de la vida, sacramental de la Iglesia no menos que de cualquier otra cosa. El don de los sacramentos es siempre don creativo de Dios al hombre. El ritual no hechiza la gracia y la hace descender del cielo. Es un don de Dios absolutamente libre. Es el don de su presencia y poder salvador, santificador y redentor del hombre.

La presencia eucarística de Cristo es, pues, una presencia sacramental. Fundamentalmente, esto significa que es su presencia en un acto-signo. Mas este acto-signo no es un acto del hombre. Lo es de Dios. Nunca se insistirá bastante sobre este punto. Es la acción en que Cristo se da a sí mismo al hombre en y por medio de la acción cúltica de la Iglesia. En el vínculo del Espíritu, Cristo actúa por medio de la oración y profesión de la Iglesia para darse a sí mismo al hombre como su salvador. Ésta es la acción de Cristo, una acción en que Él asocia a la Iglesia con Él mismo en el Espíritu (y esto es real, no simplemente "espiritual") como su instrumento. La realidad del rol del Espíritu en esta acción no debe pasarse por alto, como ha ocurrido tan a menudo. Es precisamente en el Espíritu como los ministros de la Iglesia pueden actuar en el nombre y la persona de Cristo. Si el carácter significa realmente algo, significa fundamentalmente una incorporación a la realidad sacerdotal de Cristo, de suerte que la acción de adoración de Cristo sea activa en la Iglesia en la comunidad de los bautizados y ordenados. Y la realidad del don por Dios de su propia vida al hombre, es fundamentalmente la realidad del constante don del Espíritu, el Don en que todo es dado. Porque la realidad personal y la función personal del Espíritu es precisamente la de ser vínculo entre personas. En la Trinidad, el Espíritu es el inefable vínculo personal entre Padre e Hijo. En la dispensación de la salvación, el único Espíritu, en Cristo y en el cristiano, es el vínculo en que Cristo y su cuerpo son uno. Es así como la acción de la Iglesia es realmente la acción de Cristo dándose a sí mismo al mundo en la visibilidad de la acción de la Iglesia. La Iglesia es el sacramento de Cristo, como Cristo es el sacramento de Dios. Su acción es sacramental por el solo hecho de su unidad con este sacramento primordial, visible don de Dios al hombre, la

"manifestación de dar" de la gracia. El sacramento no es una cosa —para decirlo de otro modo— sino una acción de Dios efectuada en la visibilidad de la Iglesia.

Sobre este fondo puede verse, pues, que la presencia eucarística de Cristo es una presencia en un signo. Pero el signo de esa presencia no es simplemente la realidad física del pan. El signo en que Cristo está presente es la comunidad adorante, el pueblo que reza, el celebrante que proclama las palabras de la consagración y el pan y vino en este contexto de acción sacramental. Es Cristo el que reza en la Iglesia; es Cristo el que proclama las palabras de consagración, y es Cristo aquél cuya palabra lo hace presente en las especies eucarísticas como signo de su íntima y completa unión con el comulgante. Ésta no es una acción en la que el hombre asigne un significado a la congregación celebrante, antes bien una acción en la que Cristo se expresa a sí mismo, se da a sí mismo a la comunidad y al individuo de la comunidad por medio de la acción de la Iglesia asociada por Él a sí mismo. Éste no es un significado que sea superimpuesto a la comunidad adorante por la mente del hombre ni aun por la mente de Cristo, antes bien es la misma realidad interna de la acción. El símbolo, el acto-signo, no es opuesto a la realidad, antes bien la misma encarnación de la más profunda realidad. Es en este contexto donde puede comenzarse a comprender lo que implican expresiones como "transignificación" y "transfinalización".

Transignificación y transubstanciación. Se ha propuesto a veces que la idea de transignificación se presentara como alternativa a la idea teológica tradicional de transubstanciación.[41] Indudablemente esto es cierto en algunos casos. Se ha hecho observar en la prensa, por lo menos, que algunos teólogos consideran que este término coloca la teología de la eucaristía en el siglo xx. Los teólogos de un tipo más tradicional reaccionaron contra lo que podría parecer un punto de partida excesivamente existencialista: la idea primitiva existencialista de que la existencia humana es el paradigma primordial de la existencia y de que todo lo demás sólo en función del hombre tiene sentido. El relativismo de esa posición es notorio y constituiría una amenaza

[41] Cf. Coleman O'Neill, O. P., "What is transsignification all about?" en *Catholic World* 202 (1965-1966), págs. 204-210; O. Schelfout (Bibliografía, nº 16); J. Delmotte (Bibliografía, nº 31); Leenhardt, a quien siguen de Baciocchi y otros, habla con arreglo a una "transfinalización" mientras que Smits y Schoonenberg se refieren a una "transignificación". Estos términos pueden reducirse unos a otros y "transignificación" emplearse para ambos conceptos.

seria no sólo para la teología de la eucaristía, sino para toda la teología, por no decir que para el mismo fundamento de la religión: el estar-abierto del hombre a una realidad que trasciende su propia condición. Hay que hacer constar, sin embargo, que el ateísmo existencialista de Sartre y la fenomenología agnóstica de Merleau-Ponty no son las únicas cosmovisiones existencialistas. El existencialismo de Marcel y la posterior fenomenología de Heidegger están abiertos a la trascendencia y ofrecen al teólogo la posibilidad de la elaboración de una teología que conceda mucho más lugar a las realidades de la historia y de la intencionalidad humana. Y, aun reconociendo el agnosticismo o ateísmo postulatorio de algunos existencialistas, eso no significa que por esta razón sea inválido el conjunto de su cosmovisión. Al fin y a la postre, el ateísmo no es una necesidad lógica de esa cosmovisión, antes bien una necesidad postulada por algunos existencialistas. Es así, pues, como un existencialismo cristiano no sólo es posible sino positivamente fructífero, como se desprende de las teologías de Rahner, Schillebeeckx, Schoonenberg, etc. A una sólida aprehensión de la tradición de la Iglesia, esos hombres añadieron una visión contemporánea lozana y vibrante del hombre y su mundo, visión que dio una fructífera orientación a la teología para el tratamiento de los grandes misterios de la Trinidad, la encarnación, la Iglesia, los sacramentos y la gracia. A través del prisma de las aportaciones de esos hombres adquiere sentido religioso y teológico el tratamiento de la transignificación.

Hemos indicado ya que la ubicación teológica fundamental de la idea de transignificación no está simplemente en la teología de la eucaristía, sino en la cuestión de la institución de todos los sacramentos.[42] Transignificación significa fundamentalmente el acto divino (no humano) en que la sustancia (esto es, el significado y poder) de un signo religioso es tranformado en la revelación personal de Dios. Vimos que la transignificación se opera en el nivel de la religión ritual de Israel debido a que toda la vida de Israel se transformó interiormente en la revelación personal de Yahvé como Dios de Israel. En esto, la misma realidad de Israel como pueblo se convierte para el mundo en signo religioso de la presencia y poder de Yahvé. Por consiguiente, aunque la forma exterior del ritual religioso de Israel no difiera del de otras tribus nómadas o seminómadas del Próximo Oriente, el interno significado y poder de su ritual se transforma radicalmente en la presencia y poder de Yahvé en la

[42] Cf. supra, págs. 45-53.

entraña de su pueblo. Ya vimos cómo la venida de Cristo transforma interiormente la religión ritual de Israel con la transformación de la misma vida de Israel. El contraste de san Pablo entre el "Israel de la carne" (1 Cor. 10:18, Rom. 7:5) y el "Israel de Dios" (Gal. 6:16) pone de relieve la continuidad-en-la discontinuidad entre Israel y la comunidad cristiana. Fundamentalmente, esta transignificación del signo religioso (el sacramento) de Israel se opera en la realidad mesiánica de Jesús mismo.[43] En la vida de la Iglesia apostólica, aunque haya relativamente poca diferencia entre esta comunidad y la comunidad de Israel, toda su vida tiene un significado y poder interior transformado: la realidad de Jesús Resucitado, el Señor. Por consiguiente, aunque la primitiva Iglesia continúe mucho del ritual religioso de Israel (bautismo, contrición cúltica, imposición de manos en la ordenación y en la confirmación como signo del don del Espíritu de Dios, unción del enfermo, etc.), el significado interno y poder de este ritual es el cumplimiento de toda la promesa que está en el corazón de la vida de Israel como pueblo y de su religión ritual. El ritual religioso de la comunidad cristiana es la celebración de la realidad salvífica de Jesús Resucitado, don de redención y adoración de su Padre.

Ya hemos expuesto la realidad de la acción transignificadora de Cristo en la eucaristía.[44] Vimos cómo, en el contexto de la celebración-conmemoración de la Pascua judaica, Jesús dio un nuevo significado a la realidad sacramental del ágape pascual. Su propio cuerpo pasa a ser el "cuerpo" de la celebración pascual reemplazando la realidad del cordero y del pan sin levadura. La razón de esto es que una nueva liberación es dada por Dios en el cuerpo de Cristo, en la crucifixión y resurrección. Su orden "hacedlo en recuerdo de mí" es el don de la continua celebración de esta liberación hasta que quede definitivamente consumada el día en que quede totalmente cumplida la promesa de Dios y Él sea "todas las cosas en todos". Por consiguiente, en la misma celebración del ágape pascual, sin alterar la forma física de la celebración, Cristo cambió la realidad interior de la celebración al cambiar el interno significado y poder de la celebración. Él es el cordero pascual, el "cordero de Dios", dado por Dios para la salvación del mundo; la nueva alianza es un pacto dado en su sangre, derramada para la remisión de los pecados, el gran juicio escatológico de Dios contra el pecado y su poder en el mundo.

[43] Cf. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, págs. 10-13.
[44] Cf. supra, págs. 49-59.

Existe otra cuestión importante al respecto. Lamentablemente, la cuestión de la realidad de la eucaristía ha acabado por centrarse demasiado exclusivamente en la realidad de la "sustancia del pan" y de la "sustancia del cuerpo de Cristo". Mas aún los críticos de la idea de la transignificación admitirán que la "sustancia del pan" o la "sustancia de su cuerpo" no eran lo que estaba en la mente de Jesús en la acción de la Última Cena.[45] Lo que había en su mente era el hecho de que, en su muerte y resurrección, el central poder y significado que Dios dio a la celebración de la Pascua judaica iba a cumplirse trascendentemente en su cuerpo. En Jesús, Dios reunirá un nuevo pueblo, libertará a los hombres de la servidumbre del pecado y concederá un nuevo don de perfecta adoración. Por consiguiente, sus palabras "Esto es mi cuerpo, dado para vosotros... Esto es mi sangre, derramada por vosotros" tienen que verse en el contexto de la celebración pascual y en el significado y poder religioso del pan sin levadura y la copa de la bendición. Para decirlo de otro modo: no se trata de la realidad sustancial del pan y del vino como objetos materiales existentes, antes bien de la sustancia del pan y del vino en un nivel diferente: el nivel de su realidad simbólica y de su efectivo poder simbólico. Sólo sobre el trasfondo del realismo sacramental de la celebración de la Pascua judaica resulta claro en su plenitud el contenido real de la acción de Jesús. Su acción es el verdadero don de sí mismo como cuerpo de la Nueva Pascua.

Naturalmente, la realidad de esta acción significa que Jesús se da realmente a sí mismo, que lo que Él da a sus discípulos es realmente Él mismo, cuerpo, sangre, alma, divinidad, todo. La transignificación no excluye una real conversión de la realidad sustancial del pan sin levadura y de la copa de bendición en la realidad sustancial de Jesús. Por el contrario, exige la verdadera conversión. La realidad de la acción de Jesús exige la realidad de su presencia sacramental y la realidad de la conversión. Para que la conmemoración que Él ordena sea real, para que sea real el sacrificio ofrecido a Dios y para que sea real la unidad del nuevo pueblo, Él tiene que darse realmente a sí mismo, no limitarse a dar un símbolo de Él mismo en la acepción abstracta de la palabra. Nunca se insistirá bastante en que la realidad de la acción transignificante de Cristo exige la realidad de su presencia y de la verdadera conversión. Pero ver la acción de Jesús como tomando simplemente un pedazo de pan y transformándolo en su cuerpo, es privar su acción de su rea-

[45] O'Neill, *art. cit.*, pág. 209.

lidad central: su significado. Y el significado de su acción sólo puede verse poniéndolo en el contexto de su transignificación de lo que es esencialmente un acto-signo, una celebración simbólica, una realidad sacramental en Israel. Como Schoonenberg, es preciso hacer constar que la transubstanciación se opera en una transignificación, en una transfinalización.[46]

La realidad de la acción de la transignificación debería ser manifiesta en el nivel de la institución de la eucaristía, pero esto, de suyo, no responde a la cuestión de la acción de la eucaristía tal como se celebra en la actualidad. No cabe duda de que la eucaristía se celebra diariamente en la Iglesia en cumplimiento de la orden de Jesús de hacerlo así en memoria de Él. Es una orden de hacer lo que Él hizo la víspera de su muerte. Es la misma acción que Él ordena: comer de este pan y beber de esta copa. ¿Significa esto que la eucaristía sea en la actualidad una transignificación del sacrificio pascual y del ágape pascual como participación en ese sacrificio? La respuesta a esta pregunta tiene que ser a la vez afirmativa y negativa. Negativa, porque el contexto de la celebración de la eucaristía en la actualidad no es el del ágape pascual. Ya no se dan las yerbas amargas, el haggadah, el cordero pascual, el sacrificio en el templo. En su lugar hay la liturgia de la Palabra, que proclama la nueva alianza, la Nueva Ley, el Nuevo Modo en Cristo. No toda celebración de la eucaristía contiene la transición desde la antigua alianza a la nueva como la contenía la Última Cena. Esto es precisamente la unicidad histórica de ese acaecimiento, y pensar que es posible evocarlo de algún modo nuevamente, sería una forma de docetismo histórico que privaría al acaecimiento histórico de su inalterable carácter. Ese momento no puede volver a ocurrir nunca de nuevo.

En cambio, debería observarse que la eucaristía es, fue y será la acción de Cristo que asocia la Iglesia con Él en su intemporal adoración del Padre. Ésta es la acción de Jesús que pudo decir a los judíos "Antes que Abraham fuese, soy yo" (Juan 8:58). Por consiguiente, si bien la acción de Jesús en la Última Cena era genuinamente histórica, y participaba del carácter irreversible de la historia humana, también hay que sostener que la raíz personal de esa acción es la actualidad intemporal del Hijo de Dios. Diciéndolo de otro modo: la realidad sacrificial de Jesucristo es la misma, "ayer, hoy y siempre" (Hebr. 13:8). Ahora como entonces, su acción es el don de adoración en la transignificación de la acción ritual humana en

[46] *Art. cit.* (Bibliografía, nº 22), pág. 415.

la que la comunidad se ofrece a Dios al ofrecerle "sacrificios espirituales... por Jesucristo" (1 Pedro 2:5). En el pan sin levadura y en la copa de la bendición hay cierta continuidad histórica con la fe de Israel, pero el vínculo entre la eucaristía y la Última Cena es más que el de una raigambre religioso-cultural. El vínculo real es el hecho de que Jesús lleve a cabo la misma acción ahora que entonces, transformando interiormente la adoración de una comunidad y la comunidad misma en su adoración. Sólo en el contexto de esta acción cabe hablar significativamente de cambio, de conversión.

En este contexto puede verse, pues, que la comunidad cristiana no ofrece a Dios una oblea de pan y una copa de vino y reza para que se cambie en el cuerpo y sangre de Cristo. Un colega hizo observar que para creer que lo presente en el altar antes de la consagración, es pan, se necesita un acto de fe mayor que para creer que es Cristo después de la consagración. Eso es probablemente cierto, pero se aparta un poco de la cuestión. Lo que está en el altar y se ofrece a Dios no es simplemente la realidad física del pan, ni la "sustancia del pan". Lo que se ofrece a Dios es la vida de la comunidad, ya simbolizada en el pan. Y esta vida, como el pan, se ofrece para que sea transformada. Es de lamentar que la discusión de la transignificación y transubstanciación se centre tan a menudo en la cuestión física de la sustancia y no se logre ver que todo el contexto de la realidad del pan es el de un acto-signo. Esa concentración miope en la sustancia del pan y en la sustancia del cuerpo de Cristo termina en un milagro cosmológico desprovisto de todo valor religioso significativo.

Por otra parte, es preciso subrayar con la máxima insistencia el hecho de que el poder simbólico del pan y la copa como elementos del acto-signo de la comunidad celebrante, no se funda en el acto humano de asignar este significado al pan y a la copa. La raíz del poder simbólico está en las palabras de Cristo "Hacedlo en memoria de mí". No es simplemente una relación abstracta del pan con una intención humana. El poder simbólico del pan y la copa es muy real, tiene sus raíces en la historia de la salvación y en la ofrenda de pan sin levadura a Dios, el creador del hombre y el creador de todo bien para el hombre. Cuando Israel ofrecía este pan a Dios y comía de él, la misma vida del pueblo era renovada en el continuo don de la relación de la alianza con Dios. Cuando la Iglesia ofrece el pan a Dios, ofrece su propia vida, mirando el renovado don de esa vida en la transformación del pan en el don de Cristo. Además, esta ofrenda misma no es simplemente un acto huma-

no. La ofrenda es tomada por Cristo en su propia actualidad intemporal, en su continua oblación de sí mismo al Padre.

Por consiguiente, lo que ocurre en la consagración no es simplemente el cambio de pan en cuerpo, ni del vino en sangre. Lo que ocurre fundamentalmente es el don de sí mismo de Cristo a la Iglesia. Se da a sí mismo, la totalidad de su intemporal realidad sacrificial ante el Padre, a la comunidad adorante en calidad de su ofrenda, su sacrificio, su vida. Es su palabra, no la palabra del hombre, lo que transforma el pan y la copa en los signos de su dar. Y la realidad del signo estriba en el hecho de que en la totalidad de la acción Cristo se da a sí mismo, se comparte a sí mismo con la comunidad mediante el vínculo de su Espíritu.

En la totalidad de este acto-signo, acto en que Cristo se da a sí mismo, puede situarse la realidad física del pan y el vino. La capacidad simbólica que poseen en virtud de la orden de Cristo, se transforma en el acto de consagración, se transforma mediante la palabra de Cristo en el signo que realmente contiene la ofrenda de la Iglesia, en el signo que contiene verdaderamente el don de sí mismo por Cristo. Es en la genuina realidad de esta transignificación, en el cambio de significado de este pan y vino en la acción concreta de la eucaristía, donde se transforman las realidades sustanciales implicadas. La transubstanciación se opera en la transignificación. Un hombre coloca la aparente realidad física del pan en la lengua de otro hombre; esto se ve, se oye, se siente. Mas la realidad que ocurre en todo esto es que Cristo se da a sí mismo a los comulgantes, a la Iglesia. En esta acción, el poder cúltico que está en la entraña de lo que se denomina el "carácter" del bautismo y ordenación, es actualizado por el hecho de que Cristo mismo, mediante el vínculo del Espíritu, se asocia a sí mismo a la comunidad que actúa mediante él para ofrecer su adoración al Padre. Lo importante que debe verse en todo esto, es que no puede hablarse de que el pan y el vino sean signos hasta que se los sitúe en una acción-signo concreta. Separados de esta acción, pan y vino no son signos de Cristo; no tienen esta capacidad simbólica separados de su orden: "Hacedlo en memoria de mí". Sólo en el contexto del acto-signo puede hablarse de la realidad de lo que se usa como signo.

Dado este contexto puede hablarse, pues, de la conversión que se opera en la consagración, la verdadera consagración que es verdadera precisamente porque la acción-signo es verdadera en su totalidad. Contiene la realidad de la gracia, expresada por Cristo por medio de ella; o, para decirlo en términos más

tradicionales, contiene la gracia que "significa". La eucaristía contiene el don de Cristo, el don de la gracia, dado al hombre en la realidad física del pan y vino. La realidad es el don de Cristo, no la acción del hombre ni la realidad meramente física del pan y vino. Y esta realidad sólo está al alcance del hombre en otro don de Cristo: la fe. No es posible hallar la realidad en que se apoya el sacramento "descubriendo" al celebrante o a la comunidad y viendo a Cristo o analizando el pan y vino con un microscopio electrónico. El cambio no lo es de estructura molecular. Cristo no está "debajo", "detrás" ni "dentro" de las realidades físicas implicadas en la acción de la eucaristía. Mas se da efectivamente a sí mismo en la complejidad de las realidades físicas implicadas. Se da a sí mismo a su propia manera, en soberana libertad, exento de todas las condiciones de nuestra existencia material. Se da a sí mismo —en una palabra— en el misterio. El hombre no puede "notarlo" ni objetivarlo; el hombre sólo de Él puede recibir su don.

Una observación para terminar. J. Delmotte, en su crítica de la obra de Schoonenberg, habla del "silencio" con que Cristo se comunica a sí mismo a los que lo reciben, y hace hincapié en el hecho de que la presencia y acción de Cristo en la Iglesia y su eucaristía es "espiritual". Expresa la preocupación de que esta "espiritualidad" de la presencia de Cristo y el "silencio" de su acción se pierdan en la presentación de la realidad de la presencia en un signo como Schoonenberg lo presenta. Esta preocupación se refleja en una cuestión más profunda de Delmotte, cuestión que él plantea a casi todos los autores cuyas obras presenta. Es la cuestión referente al signo sacramental mismo. Al parecer, considera que la acción sacramental es una acción de la Iglesia, que de algún modo "vela" lo que realmente ocurre, de suerte que la Iglesia hace una cosa mientras Cristo hace otra. La Iglesia canta, reza, mientras Cristo se comunica a sí mismo "en silencio" a los miembros de la comunidad. "El Señor es silencioso." En esta visión del sacramento, la realidad del signo se ve como un complejo de acciones humanas objetivamente constituido que tiene alguna relación abstracta con un "significado" asignado extrínsecamente por Cristo. Lo que esta clase de dualismo sacramental pierde de vista, es el hecho de que la acción de Cristo está encarnada precisamente en la acción de la comunidad celebrante. Ésta es la más profunda realidad de la función instrumental de los sacramentos. Éstos son actos-signos, actos en que Cristo expresa su propia realidad salvífica a la comunidad, y actos en que Él se da a sí mismo a la comunidad precisamente en y por medio de la ac-

ción comunitaria de la Iglesia. Naturalmente, en todo esto es absolutamente indispensable ver la función personal real del Espíritu actuando, un mismo Espíritu en Cristo y en la comunidad, constituyendo con su función vinculadora esa "persona mística única" que es la plenitud de Cristo. Sólo en esta visión muy realista del cuerpo de Cristo puede apreciarse cabalmente la verdadera instrumentalidad de los sacramentos. Sólo en ese único Espíritu la comunidad puede rezar y ofrecerse a Dios "mediante Cristo, nuestro Señor". Sólo en ese mismo Espíritu Cristo puede hablar a la comunidad por medio de su ministro. "Éste es mi cuerpo, dado para vosotros... Ésta es mi sangre, derramada para muchos". Sólo en el único Espíritu en Cristo y en la comunidad puede ser real la conmemoración, el sacrificio, el don. Y sólo en la realidad de esta conmemoración, sacrificio y don, la presencia real de Cristo y la verdad de la conversión de las realidades físicas implicadas, pueden apreciarse en la plenitud de su significado religioso y de su realismo.

Mediante esta interpretación realista del cuerpo de Cristo y su plenitud, puede llegarse a ver, oír y sentir a Cristo presente en la comunidad. Puede llegarse a ver que el apoyo que las voces de muchos prestan a la voz de cada individuo, no es simplemente un fenómeno humano social, sino la confortación, la fuerza, la paz de Cristo mismo compartida en términos muy humanos por aquellos que están vinculados a Él en su espíritu. Es esta visibilidad de Cristo en su don aquello a lo que aspira la renovación de la liturgia y teología de la eucaristía. En la medida en que enriquezca la vida de la Iglesia en la celebración eucarística y más allá de ella, tendrá éxito.

Conclusión

Al terminar estas reflexiones sobre el misterio de la eucaristía no podemos sustraernos a la convicción de que hay quienes insisten en que las obras contemporáneas no satisfacen al espíritu deseoso de conocer el "cómo" de la presencia de Cristo en la eucaristía, considerando que carecen de objetividad. Algunos tendrán la impresión de que dichas obras, por el hecho de dar una nueva interpretación de la elaboración teológica tradicional de la idea de transubstanciación, y hasta porque prescindan de ella, no son apropiadas para expresar la fe de la Iglesia en la verdadera presencia de Cristo en la eucaristía y en el verdadero cambio que se opera en la consagración. En cierto sentido, esas objeciones no pueden contestarse. El problema más profundo que se plantea en la actual confrontación de actitudes, es el de la realidad misma: es la pregunta "¿Qué es realidad?" Y la respuesta a esta pregunta en la actualidad divide a los pensadores según que sean católicos o de otra fe. Una mentalidad tratará de hallar el comienzo de una respuesta en la independiente realidad del mundo tal como éste es experimentado, y otra mentalidad comenzará con la experiencia misma del mundo y analizará la realidad con arreglo a esa experiencia del mundo. La primera actitud es característica del tipo de pensamiento más empírico tan peculiar de los universitarios británicos y norteamericanos.

La segunda lo es del estilo de pensamiento continental europeo, influido por el movimiento existencialista. Todos se inclinan a creer que tienen razón y que su punto de vista es correcto y objetivo. Pero es evidente que existe una opción fundamental operativa en la postura que se adopte con respecto a lo real, a la realidad del hombre en el mundo. El mundo es real, pero lo es también el hombre, como lo es su experiencia del mundo de personas y cosas indispensable para su desenvolvimiento humano. El hecho de que uno se decida a mirar el mundo desde el punto de vista de su propia existencia en el mundo, no es necesariamente subjetivismo. Sin duda, el peligro del subjetivismo es muy real, mas no se limita al estilo de pensamiento existencial. El subjetivismo, visión del mundo centrada en sí

misma, es una tentación humana más que una tentación inherente a una escuela o estilo de pensamiento determinados. Es un peligro para el pensador cuyo estilo sea más empírico y lo es asimismo para aquel cuyo pensamiento esté más centrado en la persona. Lo importante es ver que estos diferentes estilos de pensamiento tienen mucho que decirse unos a los otros. Unos hacen hincapié en el ser-dado del mundo y en la realidad controladora de este mundo dado. Otros insisten en la unicidad de la existencia humana, en el hecho de que un hombre no puede ser tratado simplemente como objeto, de que un hombre es "más que su expediente", como dice Marcel.[1] Esta cosmovisión hace hincapié en el misterio de la persona humana, en el carácter histórico de su existencia, en su obligación de construir su mundo mediante su propia libertad en vez de permitir que lo abrume. Cabría esperar que en vez de dividir en dos campos hostiles estas dos visiones del mundo, se entablara entre ellas un diálogo fecundo para el mejoramiento de toda la situación humana.

En el actual fermento teológico, estos estilos de pensamiento se enfrentan, pues, con trágica hostilidad. Cada uno califica al otro de "irrelevante" o "relativista". Es importante comprender que ambas estructuras de pensamiento tienen un lugar auténtico en la común faena filosófica y teológica. Y la reflexión sobre el misterio de la eucaristía no constituye una excepción. Mirando algo desapasionadamente lo que dicen ambos puntos de vista, se echa de ver que ambos parten del mismo punto: la fe de Trento. Ambos tratan de desarrollar una inteligibilidad teológica del misterio de la presencia de Cristo y de la "maravillosa y singular conversión" que se opera en la consagración. El lenguaje de la transubstanciación afirma que la realidad sustancial de pan y vino se transforma en la realidad sustancial de Cristo. El lenguaje de la transignificación afirma este mismo hecho fundamental, aunque ve la fe de Trento en un contexto más específicamente sacramental, en el contexto de un acto-signo de Cristo. Hace hincapié en el hecho de que toda la Creación es en definitiva sacramental, que tiene —por el hecho del ordenamiento de la Creación por Dios— una capacidad para encarnar la acción en que Dios da su vida al hombre. La situación de la realidad física del pan y vino en este contexto histórico concreto, revela cómo el pan y el vino tienen la capacidad simbólica de sustentar la acción de Cristo que se revela a sí mismo a la comunidad eucarística y se da a sí mismo en esa

[1] G. Marcel, The Mystery of Being. I: Reflection and Mystery. Chicago, 1950, pág. 33.

revelación. La transubstanciación subraya la objetividad del cambio de sustancia. La transignificación, el hecho de que este cambio objetivo se opera en virtud del verbo creador de Cristo: el acto-signo sacramental cargado de significado de gracia porque es la autorrevelación y autodarse de Cristo. Ni la elaboración teológica de la transubstanciación ni la de la transignificación puede pretender "explicar" o "demostrar" el misterio eucarístico, el "cómo" de la presencia eucarística de Cristo. Solamente Cristo, el don de la eucaristía, puede "explicarse" o "demostrarse" a sí mismo al hombre. Y esa explicación y demostración no es cuestión de palabras de construcción humana. Sólo se encuentra en la vida que Cristo comparte con su cuerpo en este inefable misterio.

Bibliografía

Presentamos a continuación, y a modo de apéndice al capítulo IV, una bibliografía seleccionada de los estudios eucarísticos más importantes de los últimos años, dispuestos por orden cronológico.

1955

1. Leenhardt, Franz J., *Ceci est mon corps,* Neuchâtel/París, 1955 (Cahiers théologiques, 37).
2. De Baciocchi, J., s. m., "Le mystère eucharistique dans les perspectives de la bible", en *NRT* 77 (1955), págs. 561-580.

1956

3. Vanneste, A., "Bedenkingen bij de scholastieke transsubstantiatieleer", en *Coll. BG* 2 (1956), págs. 322-335.
4. Benoit, P., o. p., "The Holy Eucharist", en *Scripture* 8 (1956), págs. 97-108; 9 (1957), págs. 1-14.

1958

5. Dupont, J., o. s. b., "Ceci est mon corps, Ceci est mon sang", en *NRT* 80 (1958), págs. 1025-1041.
6. *Essays on the Lord's Supper* (véase supra n. 1). Traducción al inglés de "Ceci est mon corps" de Leenhardt, precedida del ensayo de O. Cullmann, *"The Meaning of the Eucharist in Primitive Christianity"*, págs. 5-23.

1959

7. De Baciocchi, J., s. m., "Présence eucharistique et transsubstantiation", en *Irenikon* 33 (1959), págs. 139-164.
8. Ghysens, G., o. s. b., "Présence eucharistique et transsubstantiation", en *Irenikon* 33 (1959), págs. 420-435.
9. Schoonenberg, P., s. j., "De tegenwoordigheid van Christus" en *Verbum* 26 (1959), págs. 148-157.
10. ——, "Eucharistie en tegenwoordigheid", en *Heraut van het Heilig Hart,* 89 (1959), págs. 106-111.
11. ——, "Een terugblik-Ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid", en *Verbum* 26 (1959), págs. 314-327.
12. Strotman, D. T., "L'ortodoxie dans le debat sur la transsubstantiation", en *Irenikon* 33 (1959), págs. 295-308.
13. Thurian, Max, frère de la communauté de Taizé, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession,* Neuchâtel/París, 1959.
14. Verbeek, H., s. j., "De sacramentele structuur van de eucharistie", en *Bijdragen* 20 (1959), págs. 345-355.

1960

15. Lescrauwaet, J., m. s. c., "Een nieuwe reformatorische studie over de eucharistie als bijdrage tot de christelijke hereniging", en *Jaarboek* (van de Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland) 1960, págs. 109-124 (exposición y crítica del nº 13 supra).
16. Schelfout, O., "Bedenkingen bij een nieuwe transsubstantiatieleer" en *Coll. BG* 6 (1960), págs. 298-320 (crítica del nº 3 supra).

17. VANNESTE, A., "Nog steeds bedenkingen bij de transsubstantiatieleer", en *Coll. BG* 6 (1960), págs. 321-348 (Réplica al nº 16 supra).

1962

18. TROOSTER, S., s. J., "De eucharistische werkelijke tegenwoordigheid van Christus in de hedendagse protestants een katholieke theologie", en *Jaarboek* (van de Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland), 1962, págs. 113-136.

1963

19. GALOT, J., s. J., "Théologie de la présence eucharistique", en *NRT* 85 (1963), págs. 19-39.

1964

20. FORTMANN, H., "Ontrust rondom het dogma", *Nederlandse Katholieke Stemmen* 60 (1964), págs. 297-306.
21. DE HAES, P., "Praesentia realis", en *Collectanea Mechliniensis* 49 (1964), págs. 133-150.
22. SCHOONENBERG, P., s. J., "Tegenwoordigheid", en *Verbum* 31 (1964), págs. 395-415.

1965

23. FORTMANN, H., "Enkele notities bij nieuwe visies op transsubstantiatie en eucharistische presentie", en *Theologie en Zielzorg* (continuación de *Nederlandse Katholieke Stemmen*) 61 (1965), págs. 88-91.
24. GREEN, H. B., "The Eucharistic Presence: change and or signification", en *Downside Review* 83 (1965), págs. 32-46. (Como apéndice a este artículo hay un resumen de CHARLES DAVIS, "The Theology of Transsubstantiation" tomado de *Sophia* [Universidad de Melbourne], abril, 1965)
25. MULDERS, G., s.J., "Eucharistie", en *Verbum* 32 (1965), págs. 122-129.
26. PAULO VI, "Mysterium fidei. Litterae encyclicae de doctrina et cultu ss. Eucharistiae", en *AAS* 57 (1965), págs. 753-774.
27. SONNEN, R., s. J., "Transsubstantiatie", en *Verbum* 32 (1965), págs. 223-238.
28. SCHILLEBEECKX, E., O. P., "Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie", en *Tijdschrift voor Theologie* 5 (1965), págs. 136-173.
29. SMITS, LUCHESIUS, O. F. M., CAP., *Vragen rondon de Eucharistie*, Roermond, 1965.
30. TROOSTER, S., s. J., "Transsubstantiatie", en *Streven* 18 (1965), págs. 737-744.

1966

31. DELMOTTE, J., "Mysterium Fidei. Recente publicaties over de Eucharistie", en *Coll. BG* 12 (1966), págs. 3-25 (crítica de los núms. 22, 27, 28 y 29 supra).
32. LIESTING, G., s. s. s., *Het Sacrament der Eucharistie*, Tielt/La Haya, 1966 (Woord en Beleving, 23). Abundante bibliografía.)
33. SCHILLEBEECKX, E., O. P., "Transsubstantiation, Transfinalization, Transfiguration", en *Worship* 40 (1966), págs. 324-338.
34. —, "De eucharistische wijze van Christus' werkelijke tegenwoordigheid", en *Tijdschrift voor Theologie*, 6 (1966), págs. 359-394.

* Para la traducción española hemos utilizado: *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Bronwer, 1967 - DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963.
Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. BAC. Madrid, 1966, 2ª edición.
Mysterium Fidei, Ediciones Paulinas, 1968. [N. del T.]

Índice onomástico

Los números en bastardilla se refieren a notas al pie de la página por ellos indicada.

accidentes, de la humanidad de Cristo, 59; y sustancia, 117 (Schelfhout), 119 (Vanneste), 120-121 (Schillebeeckx), 130-135 (Schillebeeckx sobre Trento); *véase* sustancia.
acto teándrico, historicidad del, 61; carácter transhistórico, 62
Adam, K., 43
adoración, auténtica a. en Cristo, 64, 68, 152; a. y sacrificio de Cristo, 67; a. y vida, 68-69, 85-88; momento de la eucaristía, 85-91; autoexpresión de la Iglesia, 85-86
Agustín, San, teología de la eucaristía, 18-20; influencia sobre la teología "simbólica", 26-27
Alcuino de York, 22
Alger de Liega, 28, 151
Amalario de Metz, 26
Ambrosio, San, 17, 20-21
analogía, en teología, 119 (Vanneste); y conocimiento de misterios, 142; y Jesús Resucitado, 149-150
"apologías", 23
Aristóteles, penetración en la teología occidental, 28; en Trento, 37-38, 131-133 (Schillebeeckx); y la física moderna, 135 (Schillebeeckx)
ausencia, 113, 123
autoexpresión (autocomunicación)
  y situación simbólica, 76-78, 152-153
  de Jesús Resucitado, 96-100 (Schoonenberg); y presencia, 112-113; significado, 154-155; en la eucaristía, 156

Baciocchi, J. de, 105-106, 109-110
Bandinelli, R. (papa Alejandro III), 22
Barcille, G., *12*
Bautismo, y eucaristía en la iniciación, 16-17; institución del, 46
Beauduin, L., 41
begnadigen, begenadigen, 75
bendición, en *seder*, 51-53; "copa de la bendición", 53
Benoit, P., *52*, *56*
Berengario de Tours, 26-28; definición de sacramento en Trento, 34
Betz, J., *12*
Beuron, 41
Billerbeck, P., *46*

Calcedonia, Concilio de, 63
"*calix caro conjux*", 39
calvario, y eucaristía, 62
Calvino, 33
cambio del pan y vino, por el poder del Espíritu Santo, 21; en Trento, 36; 109 (de Baciocchi); "óntico", 120 (Schillebeeckx); y presencia real en Trento, 130-132 (Schillebeeckx); *véase* tran-

substanciación, transignificación
canon de la misa, en la "eucaristía doméstica", 13; emergencia de un canon fijo, 13; en la concelebración, 15; canon silencioso, 23
Carlomagno, y el renacimiento del siglo IX, 22-23
carolingio, renacimiento, la eucaristía en el, 22-24
Casel, O., 59
causa, y signo en el sacramento, 73-74
celebración, forma de y teología de la eucaristía, 11-12; formas de: doméstica, 13; basílica, 13-15; monástica, 22-25; de la eucaristía y Última Cena, 49-53; del éxodo en la Pascua judaica, 49-52; y conmemoración en la Pascua judaica, 52; de la redención, 58; de la adoración de Cristo, 58; en Casel, 59; y la comunidad cristiena, 158
Cirilo de Jerusalén, 17, 21
Cipriano, 17
Colombo, C., 103
conmemoración, de la pasión de Cristo, 20; y comunión, 33 (Trento); y celebración, 51-52, 57-58 (Jeremías); *zikkaron*, 110 (Thurian); realidad de la, 144-145; véase comunión, celebración
comunidad, la eucaristía experiencia de, 14-15; la eucaristía como ofrenda de la, 161; *véase* Iglesia
comunión, eucaristía y comunión de la Iglesia, 15-16; Lutero sobre la, 31-32; y conmemoración, 33, 39 (Trento); en el sacrificio de la Pascua, 50; en el sacrificio de Cristo, 53; en la adoración de Cristo, 57-58; en la vida de Cristo, 63-64; *véase* Iglesia, conmemoración, comunidad
concelebración, por la comunidad cristiana, 14-15; en la misa papal, 15
conocimiento, proceso de, 125-126 (Schoonenberg); del misterio, 142-143
consagración (de la misa), del caliz por el obispo visitante, 16; el poder de c. como esencia del sacerdocio, 29
conservatismo, de la era postpatrística, 21; reacción a la dialéctica, 25; y "liberalismo", 88
Constanza, Concilio, de 34, 133
controversias, eucarísticas de los siglos IX y sigts., 26-29; ma, 30-32
Hus y Wiclif, 34; la Refor-
Coppens, J., 117
cordero, pascual, entraña de la Pascua judía, 50-51; c. pascual y pasión de Cristo, 52, 145, 158
corrupción, "teológica" de las especies, 27-28
creación, y adoración, 87; centrada en Cristo, 106-107; y la presencia de Cristo, 138 (Schillebeeckx)
cuerpo, herejía y cuerpo de Cristo, 17 (Cipriano); de Cristo y nutrimiento de la Iglesia, 17 (Cirilo de Jerusalén); "cuerpo de Cristo", 26 (Amalario), 28 (Lanfranc); y pan sin levadura, 49-53; el cuerpo como signo, 77; cuerpo de Cristo y unidad de la eucaristía, 93, 94 y ss.; cuerpo resucitado de Cristo, 96-100 (Schoonenberg); cuerpo no-objetificable de Cristo, 96-100; cuerpo de Cristo, la Iglesia, 99 (Schoonenberg); "cuerpo eucarístico de Cristo", 139 (Schillebeeckx); cuerpo de la Pascua, 145
culto, y vida, 85-91; momento de la eucaristía, 85-91; autoexpresión de la Iglesia, 85-86; definición, 87-88; y creación, 87-88

Chevetogne, 7, 108

Davis, C., 142
de Haes, P., 123-124
Delmotte, J., *142*, *156*, 163-164
Desviación, de las cuestiones, 12-13
deuteronómica, reforma, 50
dialécticos, orígenes de los, 25; en Berengario, 26
Didascalia, 15
docetismo, 16; en Juan, 55-56; en el "misterio-presencia", 59, 160
don, la fe bíblica como, 47-48; de unidad en la eucaristía, 63-71; de auténtica adoración, 69, 88-91; de sacrificio, 69, 88-91, 93; de vida, 69; de la eucaristía, 109 (de Baciocchi), 111 (Thurian), 112 (Verbeek), 123 (de Haes), 128 (Schoonenberg), 139-140 (Schillebeeckx), presencia real y d. real, 146, 149-150; realidad del d. en la eucaristía, 162, 162-163
dualismo, en Cristología, 95
Dupont, J., 108

ecumenismo, conferencia de Chevetogne, 7, 108; y renovación de la teología, 43; y la eucaristía, 137 (Schillebeeckx)
elevación (de la hostia), 25
empirismo, 106
enajenación, en el acto simbólico, 79, 153-154, en el acto sacramental, 90
encarnación, 65-66; *véase* cuerpo, unión hipostática, humanidad (de Cristo)
epiclesis, 11; poder en la eucaristía, 21
Escoto, J. Duns, 144
escritura, *véase* evangelio, palabra
esencia (del sacramento), e institución del sacramento, 45; en la teología contemporánea, 46
especies, 131-132 (Trento); *véase* accidentes, substancia
"espiritualismo", 21
Espíritu Santo, unción de Jesús, 66-67, y mediación de Cristo, 66-67; vínculo sacramental en el E. S., 83-84; *véase* epíclesis
evangelio, historicidad, 54-55; en la eucaristía, 91-92
evangelios sinópticos, institución de la eucaristía, 56-59; pasión y eucaristía, 56-59; presencia real, 145-146
evolución, de la celebración y doctrina de la eucaristía, 12; de la Pascua judaica 49-50; de la teología de la eucaristía, 107, 118 (Vanneste); en el Nuevo Testamento, 137 (Schillebeeckx)
exégesis (existencialista), 54
existencialismo, visión de la existencia humana, 76-78; filosofía de los signos, 77-80; existencia auténtica, 76-77; *véase* autoexpresión
ex opere operato, 82-83
expresión, *véase* autoexpresión

fenomenalismo, 106
fenomenología, y el signo, 136
"fermento", 14
filosofía, papel de la, 25-26, 37-38, 118-119
Fortescue, A., 14
Franz, A., *25*
frutos de la misa, 25, 29
Fulda, Unión de, 42
fundamentalismo, y desviación de las cuestiones, 12-13; falta de analogía, 143

Ghysens, G., 108
gracia, signo y causa de la, 73-75; teología sacramental de la, 75-76, 81-84; creada, 134-135
Graciano, 34

Greene, H. B., 142
Guardini, R., 42
Guéranger, P., 41
Guitmundo de Aversa, 28

haggadah, de la Pascua judía, 52-53
Hausenschein, 33
Heidegger, M., 157
Herwegen, I., 41
hilemorfismo, e institución de los sacramentos, 45
historia, la eucaristía en la h. 11-13; fe en la historicidad, 12; de Cristo y "misterio-presencia", 59; resurrección e h. de Jesús, 62; h. personal y acto simbólico, 61; sacramento: acto de Dios que hace h., 82; *véase*, enajenación, Evangelio
homoousios, 36, 130
humanidad (de Cristo), 148-149; visión doceta de la h., 16-17; presencia en la eucaristía, 36 (Trento)
Humberto, cardenal, 27
Hume, D., 106
Hus, J., 34, 39

Iglesia, imagen eucarística de la, 15-16; nutrida por la eucaristía, 17; incorporación a la, 17; sacramento eucarístico de la, 19-20, 69-70; y eucaristía en los Evangelios, 58; como sacramento de Cristo, 82; significado de la, 85-86; una con Cristo, 140 (Schillebeeckx), 150-151
Ignacio de Antioquía, san, 15
impanación, 114
institución, de los sacramentos, 45-49; determinación del significado de, 45-46; transignificación, 45-53; de la eucaristía, 49-53; en los sinópticos, 56-57
intencionalidad, y mediación de Jesús, 98-99 (Schoonenberg)
Ireneo de Lyon, san, 16
Isidoro de Sevilla, 23

Jeremías, J., *52*, 58
Journet, C., cardenal, 110
Jungmann, J., *22*

Körper, 123

Lanfranc, 28
Leenhardt, F., 104, *156*
Leib, 123
Letrán, IV Concilio de, 29
libertad, y presencia personal, 125 (Schoonenberg)
liturgia y origen de los Evangelios, 56-57
localización, 111 (Thurian)
Locke, J., 106
Lof, J. van der, 18, 19
Lutero, M., 30-32, 130

manifestación, de la condición de Hijo de Cristo, 61; de Cristo Resucitado, 97-98 (Schoonenberg)
Marcel, G., 157
Maredsous, 41
Maria Lach, 41
Marmion, C., 41
Maslow, A., 87
massôth, orígenes, 49; fusión con la Pascua judía, 49-50
mecanicismo (en la teología de la gracia y de los sacramentos), 74, 83
mediación, repulsa de la m. en la Reforma, 31; contenido central de la encarnación, 64-65; a través de la unción del Espíritu, 66-67; mediación del Espíritu Santo, 81-82; *véase* unción
Meer, F. van der, 19
Merleau-Panty, M., 77, 157
McGowan, J. C., *14*, *15*, *16*
misa, Trento sobre el sacrificio de la, 39; *véase* sacrificio, adoración
missa affectus, 23
misterio, la eucaristía como m., 8; m. en la historia, 11; conocimiento del m., 142-143
"misterio-presencia", 59
modernismo, 54
movimiento litúrgico, 41-43

Mulders, G., 122-123, 128
mystagoge, 17
mysterium tremendum, énfasis oriental, 11; en la Edad media, 24

naturaleza y persona, 94-95
Nicea, Concilio, de, 130
nominalismo, de Berengario, 26; teología del sacramento, 74, 117 (Schelfhout)

obediencia, carácter de la filiación de Cristo, 61-62
obispo, en la eucaristía basílica, 13-14
objetivización, de la gracia, 76; de Cristo Resucitado, 96-97 (Schoonenberg); y objetividad, 97-98 (Schoonenberg), 148-149
ofrenda, valor de la eucaristía como o., 63-64
omnipresencia, *véase* presencia divina
O'Neill, C., *156*
oración, sacramental, 88-89

palabra, en la acción sacramental, 31 (Lutero); en la eucaristía, 91-92; *véase* evangelio, escrituras
pan, sin levadura, origen del *massôth*, 49; y la pasión de Cristo, 57, discurso sobre el Pan de Vida, 55-56; y cuerpo de Cristo, 57; en la eucaristía, 107 (Vanneste), 109-110 (de Baciocchi), 110 (Thurian), 111-112 (Verbeek), 120-121 (Schillebeeckx), 122-123 (Mulders), 128 (Schoonenberg), 135, 138-140, 156 (Schillebeeckx)
Pascua judía, 39 (Trento); y eucaristía en el Nuevo Testamento, 49-53; fusión con el pan sin levadura, 51; celebración del Éxodo, 51; Jesús celebra la Pascua judía, 52; Pascua judía, contexto de Juan, 56; Pascua cristiana y Pascua judía, 69; los evangelios sinópticos sobre la Pascua judía, 145-146; cumplimiento de la Pascua judía, 159; *véase* celebración, pan sin levadura.
pasión de Cristo, conmemoración sacramental de, 18-19 (Agustín); y Última Cena, 53, 56-57
Paulo VI, papa, "Mysterium Fidei", 7-9, 12, *88*, 141, 150
Pedro Lombardo, 28
perennidad, del acto sacrificial de Cristo, 93; *véase* acto teándrico, transhistórico
per modum substantiae, 107, 120, 123
persona, de Cristo en la eucaristía, 60-62, 63; de Cristo en Juan, 61-62; y naturaleza, 94-95; y autocomunicación, 98-99; personas de la Trinidad, 65; *véase* naturaleza, autoexpresión, presencia (personal)
pesah, *véase* Pascua
phenomenon (noumenon), 121
Pío X, papa, 41
Pío XII, papa, "Mediator Dei, 42
presencia
  divina, en los sacramentos, 82-84, 113 (Schoonenberg)
  eucarística, fe bíblica, 53-62; 114-115, 127-128 (Schoonenberg); 122-123 (Mulders); 123-124 (de Haes); 130 (Schillebeeckx)
  inmediata, 126 (Schoonenberg)
  mediata, 126
  personal, 112-133, 125-126 (Schoonenberg); 123-124 (de Haes); 126-127 (Schoonenberg), 147-148
  real
    teología patrística, contexto, 14-17; Ignacio de Antioquía, 15-16; Agustín, 18-20
    teología escolástica, dialécticos del siglo VIII,

25-28; cambio y presencia, 25-28, 29; cuestiones de teología medieval, 28-30
Reforma, Lutero, 30-32; Trento, 30, 32-40, 129-135 (Schillebeeckx)
Vaticano II, 84-85, 136 (Schillebeeckx)
teología bíblica, los evangelios sinópticos, 56-57, 145-146; San Juan, 55-56, 146; San Pablo, 144-145; central en el Nuevo Testamento, 57-58
de Baciocchi, 105-107, 109-110
Vanneste, 107, 108, 117-109
Thurian, 110-111
Schoonenberg, 112-116
Schillebeeckx, 128-141
y unidad de la Iglesia, 70, significado de la presencia real, 70; de Cristo en la Iglesia, 82-83
sacramental, 33 (Trento); 114 (Schoonenberg); 139-140 (Schillebeeckx); de Cristo en la plegaria de la Iglesia, 88-91
espacial, 112-113, 125-126 (Schoonenberg); 123-124 (de Haes)
espiritual, 120 (Schillebeeckx)
simbólica, 147-148, 152, 156
presbyterium, 13, 15, 25

Rahner, K., 77, 83
realidad, 106, 109 (de Baciocchi); cuestión fundamental, 134; "ser-dado", 138; y apariencias, 141 (Schillebeeckx)
realismo, 27
recordación, *véase* celebración, conmemoración, *zikkaron*
redención, modalidad de la redención de Cristo, 64
Reforma, teología de la eucaristía, 30-32; principio teológico de la R., 31
resurrección, por la obediencia, 61-62; y eucaristía, 96-100 (Schoonenberg); la eucaristía anticipación de la r., 112 (Verbeek)
Robinson, J. A. T., 99
sacerdocio (de Cristo), 146
sacramento, 18-19 (Agustín); "secreto sagrado", 23 (Isidoro de Sevilla); en el Antiguo Testamento, 46; y sacrificio en la eucaristía, 64; nominalismo en los s., 74-75; "signo de la gracia", 81-84; Iglesia, s. de Cristo, 82-83; s. cúltico, 83; renovación de la teología sacramental, 136 (Schillebeeckx)
sacrificio, de la misa, 39 (Trento); en la Última Cena, 53; y sacramento en la eucaristía, 64; modalidad de la mediación de Cristo, 64-65; acto de adoración, 67; en Epístola a los Hebreos, 146; realidad del s. en la eucaristía, 152
sangre, de la alianza, 49, 50, 53; *véase* cuerpo
santificación, modalidad de la mediación de Cristo, 68
Sartre, J. P., 157
Scheeben, M., 43
Schelfhout, O., 116-117, 143, *156*
Schillebeeckx, P., 13, 59, *76*, 79, *81*, 84, *87*, *95*, 120-121, 129-141
Schmidt, H., *14*, *30*
Schoonenberg, P., *95*, 96-100, 112-116, 124-128
Selvaggi, F., 103
señal, 78
Señor, señorío y obediencia, 61; título cúltico, 96 (Schoonenberg); señorío y creación, 106-107 (de Baciocchi)
símbolo, situación simbólica, 77-80; unidad y complejidad del, 79-80; poder total del, 80; "mero" s., 144; pan y vino como s., 159
significado, en la transubstanción, 19 (Agustín); cambio de s. en Israel, 47-48; análisis del s., 78-79; capacidad para el s., 78-79; actualidad del s., 78; en la vida de Jesús, 82; unidad de s. en el sacramento, 85-86; niveles de s., 138-140 (Schillebeeckx); ser dado del s., 154-155; la gracia como s., 155-156; del pan en la eucaristía, 159; *véase* transignificación, signo, autoexpresión
signo, 18-20 (Agustín); "*signum rei sacrae*", 26 (Berengario); institución de los sacramentos, 45-46; eucaristía, s. de la gracia, 73; nominalismo y sacramento como s., 74-75; signo-acto, 73-80, 114 (Schoonenberg), 152-153; s. de la gracia, 81-84; y presencia, 126-156 (Schoonenberg); sacramento como s., 136 (Schillebeeckx)
Sloyan, G., *142*
sobrenatural, 110 (de Baciocchi)
Solesmes, 41
Sonnen, I. R., 128
Strack, H., *46*
sustancia, 106, 109-110 (de Baciocchi); 116-117 (Schelfhout); 118-119 (Vanneste), 120, 131-132, 135-136 (Schillebeeckx); del pan, 159; *véase*, accidentes

teología, experiencia y evolución, 11; t. escolástica, 28-30; importancia de las cuestiones, 60; principios de inteligibilidad, 60, 94 (Vaticano I), 117-118, 119 (Vanneste), *theologia perennis*, 44
Thurian, M., 110-111
"título", 14
Toledo, Concilio de, 63
Tomás de Aquino, 83, 117, 131, 133, 150
tomismo, 116-117 (Schelfhout)
tradición, teológica, 38 (Trento), 130-131 (Schillebeeckx)
transentatio, 133
transfinalización, 106-107 (de Baciocchi); 121 (Schillebeeckx); 128 (Schoonenberg)
transhistórico, carácter del acto teándrico, 62, 160-161; *véase* acto teándrico
transignificación, e institución de los sacramentos, 46-48; de la Pascua judía, 53, 128 (Schoonenberg); 141 (Schillebeeckx); 156-164; *véase* transfinalización, transubstanciación
transubstanciación, 20 (Agustín); otros nombres en los padres, 20; origen del término, 28; 35-38 (Trento); 105-107, 109-110 (de Baciocchi); 107-108 (Vanneste); 122-123 (Mulders); 126, 128 (Schoonenberg); 129-135 (Schillebeeckx); *véase* transfinalización, transignificación
Trento, "Decreto sobre la Santa Eucaristía", 32-38; "Decreto sobre el Santísimo Sacrificio de la Misa", 39; "Decreto sobre la Sagrada Comunión", 38-39; *Catecismo de Trento*, 116, 118; 129-135 (Schillebeeckx); 143-144, 150
Trooster, S., 119-120, 128
Tubinga, facultad de, 41, 43

ubicación, *véase* presencia
Última Cena, y celebración de la eucaristía, 55-59, 69
unción de Jesús, 66-67
unidad, la eucaristía signo y causa de la u., 14; valor último de la eucaristía, 20; 33-34 (Trento); de Israel en la Pascua judía, 50-51; del

altar y de la mesa en la Pascua judía, 50-51; de la Iglesia en la eucaristía, 69; de la acción sacramental, 85-86; "horizontal", "vertical", 92-93
unión hipostática, 95
Ursakrament, 43, 81
utraquismo, 34-35

valor, "ser-dado" del, 78-79
Vanneste, A., 107-108, 117-119
Vaticano I, Concilio, 60, 94
Vaticano II, Concilio, 43, 54, 81, 84-85, 91, 121, 136, 151, 152
Vaux, R. de, 49
Verbeeck, H., 111-112
vi concomitantiae, 35, 133
vida, y adoración, 68-69; eucarística: don de vida, 69; v. después de la muerte, 98 (Schoonenberg); pan de vida, 146
vi verborum, 35
volutarismo, 117

Wiclif, J., 34

zikkaron, 110
Zwinglio, 33

Índice general

PREFACIO 7

I. LA EUCARISTÍA EN LA HISTORIA DE LA DOCTRINA Y LA TEOLOGÍA 11
1. La eucaristía en la teología de los Padres de la Iglesia 13
2. La eucaristía en la teología medieval 22
3. La eucaristía en la Reforma 30
4. Renovación de la teología de la eucaristía 40

II. LA FE BÍBLICA 45
1. La institución de la eucaristía 45
2. La presencia de Cristo 53
3. El don único 63

III. EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA 73
1. Un sacramento es un signo-acto 73
2. Los sacramentos causan la gracia "significando" la gracia 81
3. El sacramento de la eucaristía 84
4. El cuerpo de Cristo: la unidad de la eucaristía 94

IV. LA PRESENCIA REAL Y LA "TRANSIGNIFICACIÓN" 103
1. Los desarrollos en la teología de la eucaristía 104
2. El misterio de la eucaristía 142

BIBLIOGRAFÍA 169

ÍNDICE ONOMÁSTICO 171